علم الکلام

کی

دلیلِ کائنات

مصنف:

محمد حجاب

ترجمہ:

سید علی ایمن رضوی

علم الکلام کی دلیلِ کائنات

سید ابو سالم رضوی

مترجم۔سید علی ایمن رضوی

فہرست مضامین

باب اول

تعارف

یہ کتاب قرون وسطی کے عہد میں، اسلامی خطے کے مفکرینِ علم الکلام کے مختلف اقسام کے کائناتی دلائل (cosmological arguments) کا ایک مختصر جائزہ ہے۔

یہ تین مضامین کا ایک مجموعہ ہے، جس کا مقصد اس دور میں کائناتی دلائل کی دوسب سے نمایاں شکلوں کا جائزہ لینا ہے، جو ابن سینا اور الغزالی کی تجویز کردہ ہیں۔ جیسا کہ ہم ابن سینا کی دلیل کے ساتھ دیکھیں گے، یہ نہ صرف ایک کائناتی دلیل ہے بلکہ ایک وجودیاتی (ontological) اور امکانی دلیل (contingency) بھی ہے (گو کہ کچھ لوگ اس درجہ بندی سے متفق نہیں ہیں)۔ میں ان دلائل کے خلاف سب سے زیادہ کئے جانے والے اعتراضات آپ کے سامنے پیش کروں گا اور یہودی، یونانی اور

> <u>کائناتی دلیل۔cosmological argument</u>
>
> خدا کے وجود کی دلیل، جو یہ دعوی کرتی ہے کہ فطرت میں تمام چیزیں اپنے وجود کے لئے کسی اور چیز پر منحصر ہوتی ہیں (یعنی مشروط ہیں)، اور اس وجہ سے پوری کائنات خود بھی ایک ایسے وجود پر منحصر ہے جو خود مختار یا لازمی طور پر موجود ہے۔

> <u>وجودیاتی دلیل۔Ontological argument</u>
>
> خدا کی موجودگی ثابت کرنے کے لئے ان دلائل کا سہارا لیا جائے، جو کہ کائناتی مشاہدے کے بجائے کسی اور ذریعے سے لئے جائیں۔

عیسائی محققین کے حوالے دوں گا۔ میں الغزالی اور ابن سینا کے جوابات اور دلائل پر توجہ دوں گا۔ میں نے مغرب کے روشن خیال محققین، جیسے ڈیوڈ ہیوم(David Hume)، امانوئل کانٹ(Immanuel Kant)، اور برٹرینڈ رسل(Bertrand Russell)کے کائناتی نظریے پر کئے گئے اہم اعتراضات کو بھی شامل کیا ہے۔ اس طرح، میں امید کرتا ہوں کہ قرون وسطی کی عربی مباحث مغربی حلقوں کی مذہب کے فلسفہ پر موجودہ بحث میں ایک بار پھر حصہ ڈال سکتی ہیں۔

امکانی دلیل۔Contingency argument

"امکانی دلیل" کے مطابق ہر شے یا لازمی ہونی چاہئے یا مشروط ہونی چاہئے۔ چونکہ ہر وجود مشروط نہیں ہو سکتا، لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ایک لازمی وجود ہونا چاہئے جس پر تمام چیزوں کا انحصار ہو۔ یہ وجود خدا ہے۔

اپنی مشہور کتاب مغربی تہذیب کی تاریخ(A History of Western Civilisation)میں، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ برٹرینڈ رسل کی ابن سینا اور الغزالی (جسے وہ گیزل کہتا ہے) کے بارے میں سطحی آگاہی ہے، اور ان کے دلائل پر سرسری مطالعہ تھا۔ کوپلسٹن(Copleston)کے ساتھ اپنے مشہور مباحثے میں، رسل کو ابن سینا کے کچھ دلائل کا سامنا کرنا پڑ گیا۔ یہ دلائل غالباً لائیبنز(Leibniz)کے ذریعے کوپلسٹن تک پہنچے، جس کی تاویل امکانی دلیل(contingency argument) مغربی علمی حلقوں میں کافی مشہور ہے۔ رسل کے بنیادی اعتراضات میں سے اس کا ایک (اور کانٹ کی بھی ایک تشویش) اصرار تھا کہ دعووں کو

بنفسیہ۔a Priori

علم، جواز یا دلائل، جن کو مشاہدے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس میں ریاضی شامل ہے (جیسے 3 + 2 = 5)؛ تطویل (جیسے "تمام چھڑے غیر شادی شدہ ہیں")؛ اور خالص منطق سے استخراج۔

تجزیاتی مفروضے خالصتاً اپنے معنی کی بناء پر سچ ہوتے ہیں۔

بمثلیہ۔a Posteriori

علم، جواز یا دلائل جو مشاہدے یا تجرباتی ثبوت پر منحصر ہوں۔ مثالوں میں سائنس اور ذاتی معلومات کے بیشتر پہلو شامل ہیں۔

syncretic۔ مختلف مذاہب یا فلسفوں کے اتحاد کی کوشش۔

ترجیحی اول اصول۔Priori First Principle

اول اصول ایک بنیادی تجویز یا مفروضہ ہے جس کا نتیجہ کسی دوسری تجویز یا مفروضے سے نہیں نکالا جا سکتا۔ فلسفہ میں، پہلے اصول پہلے سب سے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ وہ پہلے سے طے شدہ اصول ہیں، جن کو کسی تصدیق کی ضرورت نہیں۔

"لازمی" ہونے کے لئے ضروری ہے کہ، ان کو اتحادی / بمثلیہ (syncretic/a posteriori) کے بجائے تجزیاتی / بنفسیہ(analytic/ a priori) ہونا چاہئے۔ خدا کی موجودگی کے لئے وجودیاتی دلیل، جو ترجیحی اول اصولوں (priori first principles) کے ایک سلسلہ پر کام کرتا ہے، کینٹربری(Canterbury)کے اینسلم(Anselm)نے پیش کی تھی جو کہ مندرجہ ذیل ہے:

"وجودیاتی دلیل کو کئی پیرایوں سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ اپنی اصل شکل میں، یہ بیان کرتا ہے کہ خدا کے پاس تمام کمالات ہیں اور وجود کمالات میں سے ہے، اور اچھائی بہتر ہے اگر وہ موجود ہے بہ نسبت اسکے کہ وہ موجود نہ ہو۔ اس کے نتیجے میں، وجود خدا کی ذات سے ہے۔ یہ فرض کرنا کہ سب سے کامل ہستی کا وجود نہیں ہے، متناقض بالذات () ہے۔ (*Russell, 1900:173*)"

رسل نے اینسلم کی وجودیاتی دلیل کی اس شکل کو اس بنیاد پر مسترد کردیا کہ "اچھائی کا حوالہ دیئے بغیر خدا کی تعریف کی جاسکتی ہے، بحیثیت انتہائی اصل ہستی یا تمام حقیقتوں کے مجموعہ کے۔"(رسل، 173:1900)۔

اپنی کتاب "لائبنز کے فلسفہ کی تنقیدی تشریح" میں، رسل نے دلیل کائنات کے لائبنز کے تصور کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے کہا کہ یہ بنفسیہ (وجودیاتی) نقطہ نظر کی بجائے بمثلیہ (کائناتی) کی پیروی کرتا ہے:

"اس کا باضابطہ طریقہ ہوتا ہے، اس میں یہ محدود وجود سے اپنے نقطہ آغاز کے طور پر شروع ہوتا ہے، اور اس کو مشروط مانتے ہوئے، یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کوئی ہستی ہے جو مشروط نہیں ہے۔ لیکن چونکہ بنیاد مشروط ہے، نتیجہ بھی لازمی مشروط ہونا چاہیئے۔ اس بات کی نشاندہی کرکے ہی اس سے گریز کیا جاسکتا ہے کہ یہ دلیل تجزیاتی ہے، کہ یہ ایک پیچیدہ مقدمہ سے ایک ایسے نتیجے کی طرف جاتا ہے جو اس میں منطقی انداز میں پہلے ہی فرض کرلیا جاتا ہے، اور یہ کہ لازمی سچائیاں (*necessary truths*) ان میں شامل ہوسکتی ہیں جو کہ مشروط ہیں۔ لیکن اس طرح کا طریقہ کار فرض شدہ کا مناسب ثبوت نہیں ہے۔ اگر فیصلہ *A* دوسرے *B* کو پہلے سے فرض کرلیتا ہے، تو، اس میں کوئی شک نہیں، اگر *A* سچ ہے، تو *B* سچ ہے۔ لیکن یہ ناممکن ہے کہ *A* کو تسلیم کرنے کے لئے قطعی بنیادیں ہونی چاہئیں، جو بنیادیں *B* کو تسلیم کرنے کے لئے بھی نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر اصول اقلیدس (*Euclid*) میں، اگر آپ مفروضوں (*propositions*) کو تسلیم کرتے ہیں تو، آپ کو مسلمہ باتوں (*axioms*) کو تسلیم کرنا ہوگا۔ لیکن اسے مسلمہ بات کو وجہ قبولیت کے طور پر دینا مضحکہ خیز ہوگا۔ (*Russell, 1900:175*)"

> لازمی سچ۔Necessary Truths
>
> ایک لازمی سچائی ایک ایسا بیان ہے جو ہر ممکن حالت میں سچ ہے۔ مثلاً: 2+2=4۔

اس کتاب کا پہلا مضمون خدا کے وجود کے بارے میں ابن سینا کی دلیل کا خلاصہ ہے۔ میرا استدلال یہ ہے کہ یہ ایک ہی وقت میں کائناتی دلیل، ایک امکانی دلیل، اور وجودیاتی دلیل کے طور پر کام کرسکتی ہے۔ یہ اہم ہے کیوں کہ اس سے ہم اس معیار کو سچ کرکے دِکھاسکتے ہیں، جس کا کانٹ اور رسل نے دلائل سے مطالبہ کیا۔

دلیلِ ابتدائی محرک(prime mover argument)،جو ارسطو کی پسندیدہ اور بہت سوں کی تکرار شدہ، اس کتاب کا محور نہیں ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ، اگرچہ یہ دلیل ایک "ابتدائی محرک" اور ممکنہ طور پر ایک دائمی و ابدی ہستی کا ثبوت فراہم کرتی ہے ، لیکن یہ ایک ایسے آزاد خود مختار وجود کا ثبوت فراہم نہیں کرتی، جو ان تمام چیزوں کی وضاحت کر سکے جن کا وجود ہے۔

دلیل ابتدائی محرک-Prime Mover Argument

ایک غیر متزلزل محرک۔ "وہ جو کسی تحریک کے بغیر حرکت کرتا ہے"۔ کائنات کی تمام حرکات کی بنیادی وجہ (یا پہلا غیر معلُول سبب) یا "محرک" کا تصور۔ غیر متزلزل محرک تمام اشیاء کو حرکت دیتا ہے مگر خود کسی سابقہ عمل کی وجہ سے حرکت میں نہیں آتا۔

یہ کتاب فی الوجود علوم دین پر نہیں ہے، گو کہ اس میں کچھ اہم دلائل مذہب سے متعلق ہیں۔ اس کتاب کا مرکزی نقطہ دلائل کے منطقی اشکال اور موازنت پر ہے۔ تیسرے باب میں ان کے مفہوم کو وجود بخش دیا جائے گا۔

حوالہ جات

Russell, B., 1945. A History of Western Philosophy. New York: American Book Stratford Press.

Russell, B., 2008. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. New York: Cosmio Classics.

باب دوم

ابن سینا کی دلیلِ کائنات

امانوئل کانٹ خدا کے وجود کے دلائل کی تین اقسام میں درجہ بندی کرتا ہے، یعنی کائناتی، وجودیاتی اور مقصدیت (teleological) (Mayer, 2001:19)۔ کانٹ کی اینسلم اور لائبنز کے وجودیاتی دلائل کی فہم پر تبصرہ کرتے ہوئے پال گائر (Paul Guyer) کہتے ہیں کہ "کانٹ کا اس کو مسترد کرنا اس قیاس پر مبنی تھا کہ اس کا ثبوت 'حقیقی' کے بجائے 'مثالی' ہے: یعنی یہ صرف ان کو افشا کرتا ہے جو ہم نے خدا کے تصور میں شامل کئے ہو سکتے ہیں لیکن یہ قائم نہیں

مقصدیت۔Telelogical

"انجام یا مقاصد کا مطالعہ۔" کسی عمل کے نتائج دیکھ کر اس چیز کے مقصد کو سمجھنا۔

ہمیں کسی عمل کے اچھے یا برے نتائج دیکھ کر اس عمل کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ دینا چاہیئے۔

کر سکتا کہ اس تصور کا جواب دینے کے لئے کوئی چیز موجود ہے"(Guyer, 1998:28)۔ کانٹ کائناتی دلیل پر ہی تنقید کرتا ہے:

"ہم نے اس کی بجائے کائناتی نظریہ کو مقصد، یعنی ممکنہ تجربے، تک نہ پہنچنے یا اس سے تجاوز کرنے کا الزام کیوں لگایا ہے؟ وجہ یہ تھی۔ یہ اکیلا ممکنہ تجربہ ہی ہے جو ہمارے تصورات کو حقیقت فراہم کر سکتا ہے۔ اس کے بغیر، ہر تصور صرف ایک خیال ہے، سچائی اور کسی شے کی طرف حوالہ کے بغیر۔(*Kant, 1998:510*)"

کانٹ کے نزدیک، کائناتی نظریات کے محدود ہونے کی وجہ، عین وہ مُتضاد وجہ ہے کہ وجودیاتی دلائل کیوں محدود نہیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں، کانٹ نے کائناتی نظریات کو محدود اس لئے سمجھا کہ وہ مادے کے ذریعہ غیر مادہ کو ثابت کرنے کی ایک کوشش ہے۔ کانٹ کی نظر میں نظریاتی دلائل- مثلاً اینسلم اور لائبنز کے پیش کردہ- بالکل مخالف سبب کی وجہ سے محدود تھے۔ ایک وجودیاتی دلیل "ثبوت جو خدا کے وجود کے لئے کلی طور پر ایک بنفسیہ مقدمہ سے استدلال کرتا ہے اور کسی بھی ایسے مقدمے کا استعمال نہیں کرتا ہے جو ہمارے دنیا کے مشاہدے سے حاصل ہو"(Shihadeh, 2008:212)، جبکہ ایک کائناتی نظریہ اپنے مقدمات میں سے کم از کم ایک کی بنیاد کسی قابل مشاہدہ کائناتی مظہر پر رکھتا ہے۔

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ آیا ابن سینا کی خدا کے وجود کے بارے میں دلیل وجودیاتی ہے یا کائناتی (یا واقعی ان دونوں کا مرکب)، کیوں کہ اس سے ہمیں کانٹ کے اس تصور پیش از وقوع کی تحقیق میں مدد ملتی ہے کہ طبعی اور مابعد الطبیعاتی کے مابین ایک دوہرا پن موجود ہے۔ بنفسیہ اور بمثلیہ ۔ ان دونوں میں کس حد تک تقسیم ہے، یعنی کہ اگر کسی ایک میں شرائط متعارف کروائی جائیں تو دوسری میں اس سے کتنی مطابقت ہو پائے گی؟ مزید اہم بات یہ ہے کہ کیا مابعد الطبیعاتی وجود "حقیقی" وجود کے برابر ہے؟ خدا کے وجود کے بارے میں مخصوص دلیل پر ان سوالات کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟

ابن سینا کی دلیل (یا دلائل) کو کس حد تک وجودیاتی اور صرف مابعد الطبیعیاتی (metaphysical) دائرے کے تحت سمجھا جا سکتا ہے؟ ان سوالوں کے جوابات اس موضوع پر گفتگو کو بدل سکتے ہیں، خاص طور پر مغربی حلقوں میں، جہاں قرون وسطی / روشن خیال (Enlightenment) وجودیاتی دلائل زیادہ تر اینسلم ، لائبنز اور سموئیل کے ناموں سے وابستہ ہیں۔ یہ مضمون ابن سینا کی علمیات (epistemology) اور اس کے مابعد زمانی کے نظام علم الالہیات (systematic theology) کے ساتھ اس (علمیات)

مابعد الطبیعیات یا ماورائے طبیعیات۔ metaphysical

فلسفہ کی ایک اہم شاخ ہے۔ اس میں ذرائع علوم کو مرکزی حیثیت حاصل ہے یہ کائنات کے غیر مادی امور سے بحث کرتی ہے۔ وجودیت، الہیات و علم الکائنات اس کی ذیلی شاخیں ہیں۔ خدا، لا محدودیت، سبب، وقت اور ممکنات اس کے موضوعات ہیں۔

کے ربط کا جائزہ لے گا۔ پھر اس کا موازنہ مختلف نسبتاروایتی دلائل کائنات کے ساتھ کیا جائے گا تاکہ ان دلائل کے مابین

علمیات۔Epistemology

علمیت فلسفہ کی ایک صنف ہے اور اسی کے مطالعے کو علمیات کہتے ہیں۔اسے معلومات شناسی یاشناخت شناسی یا علم معلومات بھی کہا جاسکتا ہے۔یہ وہ علم ہے جسمیں معلومات کی حقیقت کو معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، مثلاً یہ کہ ؛ جاننا یامعلوم ہونا، کیاہے؟کیاواقعی ہم وہ جانتےہیں جو ہم سمجھتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں؟

روشن خیالی یاعقلی دور۔Enlightenment

روشن خیالی یاعقلی دور۔17ویں اور18ویں صدی کازمانہ،جب سائنس نے ترقی کی اور امریکہ اور فرانس کاانقلاب آیا۔یہی وہ وقت تھا،جب افریقہ اور آئرلینڈ سے لاکھوں افرادمغرب میں غلام بناکرلائے گئے۔

تسلسل اور موقوفات کو واضح کیا جا سکے ا۔ آخر میں ، فلسفہ مذہب پر اس بحث کے مقاصد کا تذکرہ کیا جائے گا ، جس میں فلسفہ میں قطعیت(positivism) اور تصوریت (idealism)کی بحث میں اس طرح کے مطالعہ کی اہمیت پرکچھ اختتامی کلمات ہیں۔

تصوریت۔Idealism

ذہنی تصور (دماغ ، روح ، سبب ، ارادہ) تمام حقیقت کی حتمی بنیاد ہے ، یا مکمل حقیقت ہے۔یہ عقیدہ کہ ساری دنیاذہن یااذہان یاذہنی اعمال پر مشتمل ہےاور یہ کہ کائنات کاوجود محض بطورذہنی تصورات کے ہے۔

قطعیت۔Positivism

ایک فلسفیانہ نظریہ جس کے مطابق "حقیقی"علم صرف اورصرف پر فطری مظاہر کے تجربات اور ان کی خصوصیات و تعلقات سے حاصل ہوتا ہے۔لہذا، حسی تجربے سے اخذ کردہ معلومات، جن کی وضاحت عقل اور منطق کے ذریعے کی جائے،تمام قابل اعتبار علم کاواحدذریعہ تشکیل دیتی ہیں۔لہذا تمام حقیقی علم بشلیہ ہے۔

ابن سینا نے اپنی مرکزی دلیل میں جو مقدمہ قائم کرنے کی کوشش کی، اس کو سمجھنے کے لئے ، اس کے علمی طریقہ کار(working epistemology)کوسمجھنابہت ضروری ہے۔یہ معلومات ان کی کتاب الشفاء(علاج)میں الھیات کے باب میں (مابعدالطبیعات ؛ جس کا تعلق خدائی سے ہے) میں ملتا ہے۔ تاہم ، گو کہ ارسطونی فلسفے(Aristotelian philosophy)کے طلباءکتاب کے عنوان کے اس انتخاب سے شناساہوں گے ، مگر ابن سینا اپنے سابقہ مابعد الطبیعیاتی استدلال کی مدد سے اپنے دلائل کو ارسطوکے دلائل سے مختلف کرتے ہیں۔ابن سیناجسمانی دنیا(یا طبیعی دُنیا) اور عقلی دنیا(conceptual world)میں صاف صاف فرق کرتے ہیں، جس میں وہ منطقی اصولوں اور ریاضی کو عقلی دنیا کی تشکیل کے لئے مقرر کرتے ہیں(Ibn Sina, 1960:11)ابن سینا کہتے ہیں کہ ، "حسی تجربہ [محسوسات]اس[یعنی ریاضی سے تخریج(mathematical abstraction)]کا مقدمہ ہے۔لہذا، یہ[ریاضی] اپنے جوہر میں حسی تجربے سے مقدم ہے"(Ibn Sina, 1960:11)۔

منطق کا حوالہ دیتے ہوئے، ابن سینا کا استدلال ہے، "منطق کو "اصل روح(essence)" کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہوئے، یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ حسی تجربے کے دائرہ کار سے باہر ہے"(Ibn Sina, 1960:11)۔ در حقیقت، ابن سینا نے بہت سارے منطقی اصولوں کو درج کیا ہے۔ جیسے کہ عدم تضاد کا قانون(law of non-contradiction۔ متضاد بیانات، دونوں ایک ہی وقت میں ایک ہی معنی میں درست نہیں ہوسکتے۔) ، اور انتہائی اہمیت کا حامل ، "ممکن" اور "لازم" کو ذہنی ادراک کی مصنوعات کے طور پر۔ تقریباً فوراً، جیسے اس کا قاری اس کا منتظر ہی تھا، ابن سینا پھر ارسطو کے ابتدائی محرک(prime mover)" کے تصور پر گفتگو کرتا ہے۔ ابن سینا لکھتے ہیں، " جیسے ہی شروع میں اس کے وجود کا ادراک ہوتا ہے، ہمیں سَبَبِ اوّل(first cause) کی تلاش کی ضرورت ہے، نہ کہ اس کے پہلے محرک(first mover) ہونے کی حیثیت سے "(Ibn Sina, 1960:14)۔ چونکہ ارسطو کے طلبا واقف ہیں، یہ ارسطو اور ارسطو کے بعد کی طبیعیات اور مابعد طبیعیات سے علیحدگی کا ایک اہم اور فیصلہ کن موضوع ہے۔ اس طرح کے نظریات، نظریہ تحریک(theories of motion- ہر چیز ساکن حالت میں ہے جب تک کہ اسے کوئی دھکا نہ دے۔) پر انحصار کرتے ہیں، اور یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی ابتدائی محرک ہونا لازمی ہے۔

برکلے کا نظریہ تصوریت۔Berkeley's Idealism

عام اشیاء صرف خیالات کا مجموعہ ہیں، جو ذہن پر منحصر ہیں۔ برکلے مادّی وجود دُنیا کا منکر تھا۔ اس کے مطابق مادی چیزوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔، بلکہ صرف محدود ذہنی حقیقتیں اور ایک لا محدود ذہنی اصل یعنی خدا ہے۔

ابن سینا کے مطابق، طبیعی حقائق کا تعین کرنے کے لئے عقلی علم کا استعمال ایسے ہی ہے جیسے انجینئرنگ کے لئے ریاضی کے علم کو استعمال کرنا(Ibn Sina, 1960:14)۔ اس مقام پر، ابن سینا اپنے سے پہلوں جیسے الفارابی کے بالکل متضاد ہے۔ جون میک گینس(Jon McGinnis) کا کہنا ہے کہ ابن سینا کی مابعد الطبیعات "ان کے فلسفیانہ نظام کا عروج اور کمال کارنامہ "ہے(McGinnis, 2010:149)۔ یہاں کوئی قیاس کر سکتا ہے، جیسا کہ زیر بحث آئے گا، ابن سینا بھی خدا کے وجود کے بارے میں اپنی دلیل کے ساتھ ایسا ہی کرنے کی ضرورت کو دیکھتا ہے، جیسے کوئی معمار اپنے نمونے کو عملی شکل دینے سے پہلے ان کو تصور میں لاتا ہے۔ ابن سینا اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ طریقہ کار خدا کے وجود کے بارے میں ایک قطعی اور یقینی علم دیتا ہے(Ibn Sina, 1960:15)۔

تاہم، کچھ اہم نکات کو اخذ کیا جا سکتا ہے۔ سب سے پہلے، ابن سینا کو اِس حد تک ثنوی(dualist) کہا جا سکتا ہے کہ وہ تصوراتی کے علاوہ دوسری چیزوں کے وجود کو قبول کرتا ہے ، اور ان چیزوں کے وجود کے لئے مادی(یا ثبوتی (positivistic))وضاحت کو مسترد کرتا ہے۔ یہ اس وجہ سے بھی ہے کہ اس کا ماننا ہے کہ وجود کی مادی(طبعی) دنیا اور

تصوراتی دنیا کے مابین ایک باہمی تعلق ہے۔ اگرچہ ابن سینا اس بات سے بخوبی واقف تھا کہ دوسرے فلاسفروں کے مختلف نوعیت کے علمی رجحانات ہوسکتے ہیں، وہ نہ صرف ان کے مثبت دعووں کے لئے مذکورہ بالا جوابی دلیل پیش کرتا ہے، بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ ان کے لئے قابل قبول دلائل بھی پیش کرنا چاہتا ہے۔ مزید یہ کہ ابن سینا کے استدلال کا ایک ضمنی نتیجہ یہ بھی ہے کہ ضروری نہیں کہ ایک مطلق تصور پرست ("جدید" برکلیئن(Berklian) تناظر میں) کو "ایک لازمی وجود — جس پر تمام مشروط موجودات انحصار کریں" پر راضی ہونے کے لئے ابن سینا کی کائناتی دلیل پر بحث کرنی پڑے۔

برکلے کا نظریہ تصوریت۔Berkeley's Idealism

عام اشیاء صرف خیالات کا مجموعہ ہیں، جو ذہن پر منحصر ہیں۔ برکلے مادّی وجود دُنیا کا منکر تھا۔ اس کے مطابق مادی چیزوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔، بلکہ صرف محدود ذہنی حقیقتیں اور ایک لا محدود ذہنی اصل یعنی خدا ہے۔

ابن سینا اپنی تین اہم کتابوں میں خدا کے وجود کے لئے اپنے دلائل پیش کرتے ہیں: الشفا (جس پر ہم تبادلہ خیال کرتے رہے ہیں)، النجات، اور الاشارات والتنبیہات (ان تینوں میں سے مختصر ترین)۔ ابن سینا اپنے منطقی استدلال کا تعارف ایک ایسی علمیاتی(epistemological) تفصیل اور پیچیدگی کے ساتھ بیان کرتے ہیں جو ہمیں الالہیٰیات میں ملتی ہے۔ اس نے خوف اور غصے جیسے جذبات کا تذکرہ تجرباتی معنوں میں غیر حسی ہونے کی حیثیت سے ایسے کیا ہے، جو ہمیں تصوراتی دنیا اور جسمانی طور پر موجود چیزوں کی دوہری نوعیت کی یاد دہانی کی کوشش کرتی ہے(Ibn Sina, 1957:7)۔ کلیدی طور پر، وہ "سچ" کا خصوصی تذکرہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "ہر سچ کو اس کی ضروری حقیقت کے مطابق سمجھا جانا چاہئے، جس کی مدد سے اس [زیر بحث موضوع] کو سچ سمجھا جاتا ہے"(Ibn Sina, 1957:12)۔

اس نکتے کی وضاحت کرنے کے لئے، ابن سینا ایک مثلث کی مثال پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ، "اس کی حقیقت سیدھے پن اور لکیروں [کے تصورات] سے جڑی ہوئی ہے ... وہ اس کے تین رخی نوعیت کی وجہ سے اس [مثلث] کو تشکیل دیتے ہیں، گویا یہ مادی معنوں میں اس کے وجود کی وجہ ہے"(Ibn Sina, 1957:12,13)۔ مثلث کی مثال کو استعمال کرتے ہوئے، ابن سینا ایک موثر نقطہ اٹھاتے ہیں کہ اس کی جامع ترتیب (تین رخی ہونا) یا تو ایک ذاتی خصوصیت ہوسکتی ہے یا کوئی ایسی چیز جس کو ایک ذریعۂ سبب(causative agency - کوئی بھی وجود، جس کی وجہ سے ایک نتیجہ پیدا ہو یا واقعات یا نتائج کا ذمہ دار ہو۔) کی ضرورت ہو۔ "الالہ الفعلیہ"(Ibn Sina, 14)

یہاں دو چیزوں کا جائزہ لیا جاسکتا ہے۔ سب سے پہلے، ابن سینا کے لئے "تسبیب(causation)" کائنات

تسبیب۔Causation

سبب اور نتیجہ۔ ایک قوت، جس کے ذریعہ ایک واقعہ، عمل یا حالت (ایک سبب) کسی دوسرے واقعہ، عمل یا حالت (ایک نتیجہ) کے ہونے کا ذمہ دار بنتی ہے۔ جہاں سبب جزوی طور پر نتیجہ کے لئے ذمہ دار ہوتا ہے، اور نتیجہ جزوی طور پر سبب پر انحصار کرتا ہے۔

کی ترتیب کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ، کیونکہ حتی کہ ایک مثلث کی تشکیل یا اسبابی ترتیب(causative configuration)(یعنی تین لکیروں کا جڑنا) کے لئے وجود میں آنے کے لئے بھی "اسباب(caused)" کی ضرورت ہے۔ دوم ، ایسا لگتا ہے کہ اس (مثلث) کے وجود میں ریاضی کے اصول لازمی نہیں ہیں۔ اس ماوراء الطبیعیاتی تصور(metaphysical conceptualisation) کی موجودگی میں ، ابن سینا نے استدلال کیا کہ ، "اگر سبب پہلی ہی وجہ تھی تو پھر یہ تمام موجودات کا سبب ہے"(Ibn Sina, 1957:18)۔اس طرح سے ، یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ابن سینا پہلے ہی ایک مکمل وجودیاتی دلیل(ontological argument) دے چکا ہے۔ الاشارات میں دیے جانے والے بعد کے دلائل کو ایک طرف مربوطی حیثیت سے اور دوسری طرف اپنی ذات میں مکمل دلائل کی حیثیت سے پڑھنا چاہیئے۔

اس مقام تک ، ہم یہ فلسفیانہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ابن سینا کی دلیل کائناتی نہیں ہے کیونکہ اسے کائنات کا اتنا ہی حوالہ درکار ہے جتنا کہ ایک مثلث کو۔ اس کی یہ دلیل بھی مکمل طور پر وجودیاتی ہے کیونکہ اسے صرف دماغی تصور کی ضرورت ہوتی ہے۔لہٰذا اس کو ذہن میں رکھتے ہوئے ، کسی بھی قسم کی حدود کے بغیر سبب اور نتیجہ (علت و محلول) کا مادی (صفاتی) اور طبیعی (جسمانی) دنیا میں ہونا قابل فہم ہے۔ در حقیقت ، سبب اور نتیجہ کا حوالہ دئے بغیر ، ایک لازمی وجود کے لئے ابن سینائی دلیل(Avicennian argument) دی جاسکتی ہے۔

تاہم ، ابن سینا سبب کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "اگر ذریعہ سبب 'پہلی وجہ' ہے تو پھر وہ ہر چیز کا سبب ہے" (Ibn Sina, 1957:18)۔ وہ وجود کو امکانی (ممکن -اپنے وجود کے لئے اپنے علاوہ کسی اور شے پر منحصر) ، یا لازمی (اپنی موجودگی کے لئے کسی بھی چیز پر انحصار نہیں) میں تقسیم کرتے ہیں(Ibn Sina, 1957: 20,21)۔ابن سینا پھر وجوہات دیتے ہیں کہ صرف ایک ہی لازم وجود ہو سکتا ہے۔اس نکتہ کے بعد ابن سینا علم کائنات (cosmology) کو علم موجودات (ontology) کے ساتھ الجھا دیتے ہیں۔ تھامس مائر(Thomas Mayer) نے یہ نکتہ اٹھایا کہ "یہ واضح ہو جائے گا کہ اس اہم دلیل کے پہلے حصے میں شدید وجودیاتی خصوصیات ہیں ، جو ڈیوڈسن جیسوں کا رد کرتی ہیں ، جو ثبوت میں ایسے کسی عنصر کا انکار کرتے ہیں(Mayer, 2001:22)۔یہودی اور اسلامی علم الکلام پر اپنے بنیادی کام میں ، ہربرٹ ڈیوڈسن(Herbert Davidson) کو یہ ایسا نہیں لگتا:

> "ابو سینا ، لازمی موجود کے تصور کے تجزیے کو ، فی نفسہ ، بیرونی دنیا میں کسی بھی چیز کے اصل وجود کو ثابت کرنے کے لئے معقول نہیں سمجھتا۔ دوسرے لفظوں میں ، وہ خدا کے وجود کے لئے کوئی بنفسہ یہ یا وجودیاتی ثبوت پیش نہیں کرنا چاہتا ، بلکہ ، کائناتی ثبوت کی ایک نئی شکل پیش کرتا ہے۔
> "(*Davidson, 1987:298*)

ڈیوڈسن مزید جائزہ لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ، "ابن سینا نے اس حقیقت کو سمجھے بغیر، ایک کائناتی ثبوت تیار کیا، جو لا محدود سلسلوں کی ناممکن الوقوع بات کے بغیر کام چلا سکتا ہے" (Davidson, 1987:299)۔ "لا محدود سلسلوں" کی ماہیت اور امکانات پر اہم فلسفیانہ بحث کو پس پشت ڈالنے کے علاوہ، جسے خود ابن سینا مسترد کرتا ہے (Ibn Sina, 1957:102)، ڈیوڈسن، ابن سینا کے وجود اور اس کی اسبابی وجوہ کے تصور کو صرف مادی دنیا سے تعلق سے متعین کرتا ہے۔ ابن سینا آسمان میں نقل و حرکت اور اس کا ارادہ سے تعلق کی مثال دیتے ہوئے ایک کائناتی بحث کرتے ہیں (Ibn Sina, 1957:34)

وہ وقت، نقل و حرکت اور طاقت کا حوالہ دیتا ہے (Ibn Sina,1957:165) لیکن سوال یہ نہیں ہے کہ آیا اس کے دلائل میں کائناتی عنصر موجود ہے؟ بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا وہ کائنات کا حوال دیے بغیر ہی کافیہیں؟ ایک اور اہم سوال ان پہلے اصولوں سے متعلق ہے جو ابن سینا اپنے فلسفے کی تشکیل کے لئے استعمال کرتے ہیں، جو پیچھے آ چکے ہیں۔ یہ اصول فطرتا تصوراتی اور وجودیاتی ہیں۔ ابن سینا کی ثنویت انہیں اس واضح کائناتی دلیل کو تجرباتی تسکیل سے باہم جوڑنے سے نہیں روکتی، اور اس کی الٹ صورتحال میں بھی۔

کانٹ کی طرح، تاریخ کے بہت سارے مفکرین کسی ظنی خیال (abstract) کو "تَصَوُرپذیر (actualising)" کرنے کو ایک مسئلہ سمجھا، اور اس کی جگہ خالص کائناتی تصورات کو ترجیح دی۔ قرون وسطی کے مشہور کائناتی نظریات کی سرسری جانچ پڑتال، اس طرح کے دلائل کے مقابلہ میں ابن سینا کے فلسفے کی واضح امتیازیت کو اور بھی نمایاں کر دیتی ہے۔ مثال کے طور پر، میمون (موسی بن میمون، بارہویں صدی کا مصری یہودی فلاسفر۔ Maimonides)، گو کہ ارسطونی قسم کے دلائل کو ترجیح دیتا ہے جو وقت اور حرکت پر انحصار کرتے ہیں، مگر ابو سینائی دلائل والی زبان استعمال کرتا ہے۔ "مضطرب کے لئے ایک ہدایت نامہ (A Guide for the Perplexed)" میں ، میمون پہلے کائناتی اصولوں کے ساتھ آغاز کرتے ہوئے تغیر (Ibn Mayoon, 1951:245)، طاقت (Ibn Mayoon, 1951:251)، تحریک (Ibn Mayoon, 1951:257)، اور وقت (Ibn Mayoon, 1951:254) کا حوالہ دیتا ہے۔

> ظنی خیال کی تصورپذیری۔ Abstraction
>
> ایک تصوراتی عمل ہے جہاں مخصوص مثالوں، لفظی ("اصلی" یا "حقیقی") مفہوم، پہلے اصولوں یا دیگر طریقوں کے استعمال اور درجہ بندی سے عام اصول اور تصورات اخذ کیے جاتے ہیں۔

الغزالی نے الاقتصاد فی الاعتقاد میں ایک سیدھے سادھے کائناتی منطقی (syllogism) نظریہ پر گفتگو کرتے ہوئے کہا، "ہر وہ شے جس کا وجود شروع ہوتا ہے

> منطق و قیاس۔ Syllogism
>
> یہ ایک قسم کی منطقی دلیل ہے جو دو یا دو سے زیادہ تجویزات، جن کے سچ ہونے کا دعوی یا فرض کیا جاتا ہے، پر مبنی کسی نتیجے پر پہنچنے کے لئے استنباط اور استدلال کا اطلاق کرتی ہے۔

اس کا ایک سبب ہوتا ہے، دنیا (عالم) وجود میں آئی، لہٰذا دنیا کا ایک سبب ہے" (Al-Ghazali, 2003:26)۔ تھامس ایکیناس (Thomas Aquinas) خدا کے وجود کے لئے اپنے تمام دلائل میں تخلیق کو اپنے پہلے اصولوں (first principles) میں استعمال کر کے بحث کرتے ہیں۔ میمون، الغزالی، اور ایکیناس کی مثال، قرون وسطیٰ کے بہت سوں میں سے چند ہیں، جو یہ دکھاتی ہیں کہ کس طرح امکانی دلائل (contingency arguments) آسانی سے کائناتی شکل اختیار کر سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ، ان مثالوں میں استعاروں (metaphysical) سے نمٹنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی کیونکہ یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ "حقیقی" کے بجائے "مثالی" ہیں، جیسا کہ کانٹ نے خیال ظاہر کیا ہو۔

کانٹ کی طرح ہی ، اشعریوں (خاص طور پر الجوینی ، الباقیلانی، اور الغزالی) نے بیرونی (حقیقی) اور ذہنی (وجودیاتی) کے مابین فرق کیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ، انہوں نے نظریہ تخصیص (theory of particularisation) کی مدد سے اس خلاء کو ختم کرنے کی کوشش کی، جس کی الباقلانی نے لمبی چوڑی وضاحت کی ہے۔ اپنی تمہید میں، باقلانی "اصلی دنیا" میں مشروط اشیا پر بحث کرنے کے لئے ارسطونی ابتدائی محرک (Aristotelian prime mover argument) کے استدلال کا استعمال کیا ہے۔ جانوروں کی ماہیت پر گفتگو کرتے ہوئے ، الباقلانی لکھتے ہیں کہ اگر مشروط "حقیقی" دنیاوی اشیا کی کسی مخصوص شکل کے بجائے کسی اور شکل میں ہونے کی کوئی وجہ ہوتی، تو پھر وہ وجہ لازمایا تو ذاتی ہوتی یا بیرونی ہوتی (Al-Baqillani, 1957:24)۔ دوسرے لفظوں میں، حقیقی دنیا میں مشروط حقائق کا کسی دو میں سے ایک راستہ ہو سکتا ہے۔ اور یہ حقیقت کہ ان کی ایک خاص شکل ہے، اسے مشروط یالازمی، دونوں میں سے کسی ایک طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم سمجھتے ہیں کہ یہ لازمی ہے، تو کوئی بیرونی شناخت

> **اشعری**
>
> ابوالحسن اشعری کے نام پر۔ پہلے معتزلہ تھے مگر بعد میں مسئلہ خلق القرآن پر اختلاف ہوا اور اپنے مسلک کی بنیاد ڈالی۔ ان کے مطابق انسان کچھ مجبور ہے اور کچھ مختار جبکہ معتزلہ انسان کو مختار کل مانتے تھے اور جبریہ مجبور محض۔
>
> اس فرقے نے معتزلہ کی شدید مخالفت کی۔ بہت سے مسلمان ان کے گرد جمع ہو گئے۔ خصوصا شافعیوں میں اس فرقے نے بڑی مقبولیت حاصل کی۔ امام غزالی اسی کے مقلدین میں سے تھے۔ ابوالحسن کو علم کلام کا بانی کہنا چاہیے۔ غزالی کی تصانیف نے اس فرقے کو بڑی قبولیت بخشی۔

> **نظریہ تخصیص۔ Particularization Theory**
>
> لغت میں تخصیص الگ کرنے کو کہتے ہیں۔ جب کسی شے کے پاس کچھ خاص خصوصیات ہیں، لیکن ہم اس کی کچھ اور خصوصیات فرض کر سکتے ہیں تو، ان کی جدا جدا تخصیص کرنے کے لئے کسی چیز کی لازمی ضرورت پڑے گی۔ تخصیص کرنے والی اس شے کو "مخصص یا Particulaizer" کہتے ہیں۔
>
> کائنات یا اس کے حصوں کو بخوبی دوسری خصوصیات حاصل ہو سکتی ہیں، اور پھر، یہ کہ صرف خدائی صفت والی ایک قوت ہی کائنات اور اس کے حصوں میں سے اس مخصوص صفت کا انتخاب کر سکتی ہے۔ اس کے علاوہ، یہ تصور تخلیق کے ثبوت کی جڑ مہیا کر سکتا ہے، اگر یہ دکھایا جاسکے کہ کوئی ایسی چیز، جس کے لئے کسی صفت کا انتخاب کیا جائے گا، ہمیشہ سے وجود نہیں رکھ سکتی اور لہٰذا لازمی تخلیق کی گئی ہے۔

کنندہ(particulariser)لازمی ہو گا۔ کیونکہ باقلانی کی استدلال میں، ایک جیسی خصوصیات والی تمام اشیا کا ظہور ایک ساتھ ہو گا(Baqillani, 1957:24)۔

موقعیت۔ Occasionalism

سببیت کا فلسفیانہ نظریہ ہے جس کے مطابق پیدا کردہ اشیاء واقعات کی موثر وجوہ نہیں ہو سکتیں۔ اس کے بجائے، تمام واقعات کا براہ راست سبب خدا ہے۔ دنیاوی واقعات کے مابین کامل سببیت کا فریب نظر، خدا کا ایک واقعہ کے بعد ایک اور واقعہ کو پیدا کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ تاہم، ان دونوں کے مابین کوئی ضروری ربط نہیں ہے: ایسا نہیں ہے کہ پہلا واقعہ، خدا کو دوسرا واقعہ پیدا کرنے پر مجبور کر دیتا ہے: بلکہ خدا پہلے ایک کا سبب بنتا ہے اور پھر دوسرے کا سبب بنتا ہے۔

باقلانی کا یہ استدلال "موقعیت (occasionalism) " کے مطابق ہے، جس پر اشعری یقین رکھتے ہیں اور وجودیات اور کائنات کے مابین ایک تعلق قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس استدلال پر اور ابو سینا کو الغزالی کے جواب پر تبصرہ کرتے ہوئے، ایمن شحادہ لکھتے ہیں، "الغزالی کا اعتراض، تاہم، دو مفروضوں پر انحصار کرتا ہے: پہلا یہ کہ، ابو سینا کے پاس امکان کی صرف ایک سادہ کیفیت ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ امکان یا تو بیرونی دنیا میں ہے یا ذہن میں... ابو سینا ان آراء کے مابین کوئی باہمی تضاد نہیں سمجھتے کہ ایک لحاظ سے، امکان ایک ذہنی فیصلہ ہے اور ابو سینا کا ہی یہ دعویٰ کہ بنیادی حالت(substrate) میں چیزوں کے ظہور ہونے کا امکان ہوتا ہے "(Shihadeh, 1998:124)۔

بنیاد۔ Substratum

یہ وہ نہ بدلنے والی شے ہے جو تبدیلی کے لئے بنیادی ہے۔ بنیادی بے صفت شے، جو مادی حقیقت کی خصوصیات کو سہارا دیتی ہے۔

اس نقطہ نظر سے، یہ واضح ہے کہ ابن سینا اور ان کے ہمعصر فلاسفہ کلام کے درمیان تناؤ پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ، جہاں انہیں وجودیاتی اور کائناتی نظریات کو مربوط کرنے کے لئے نظریہ تخصیص جیسی تصورات کی ضرورت پڑی کی ضرورت پڑی، ابن سینا کو ایسی کوئی ضرورت نظر نہیں آئی۔

ابن سینا اس بات سے بخوبی واقف تھا کہ ایک مکمل کائناتی تصور کی استقرائی(inductive) حدود ہو سکتی ہیں(قبل از ہیوم(Hume))۔ لہٰذا وہ محض وجود (ڈیسکارٹس(Descartes) کی طرح) کی ایک تمہید سے آغاز کرتے ہیں۔ ابن سینا کا مشہور اعلان "اس میں کوئی شک نہیں کہ وجود ہے "(Ibn Sina, 237) خود آگاہی کے کارتیسی(Cartesian) مفروضہ اولین "میں' سوچتا ہوں اس لئے 'میں' ہوں" کو نظر انداز کر کے آگے نکل جاتا ہے،

کارتیسی خود آگاہی۔ Cartesian Self

یہ ایک فرد کا ذہن ہے جو کہ ایک ادراکی تجربے کا حصہ ہے، جو جسم اور بیرونی دنیا سے الگ ہے اور اپنی ذات اور اپنے وجود کے بارے میں سوچتا ہے۔ شعور میں اندرونی طور پر ایک تقسیم ہے، اس طرح کہ انسان اپنے شعور اور دوسرے کے شعور کے مابین کبھی فاصلہ طے نہیں کر سکتا۔

میں سوچتا ہوں، اس لئے میں "ہوں"۔

اور ایسے ہی نطشے(Nietzschean) کی فلسفہ اثبات وجود بربنائے فکر(cogito) کی تنقید کو بھی نظر انداز کرتا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سے ابن سینا وجود کو ضروری اور مشروط میں تقسیم کرتے ہیں، قریب قریب ایسے ہی جیسے بصورت دیگر کرنے کے فلسفیانہ عدم جواز کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ ابن سینا کسی افلاطونی عالمِ ماہئیت(Platonic world of forms) کا ذکر نہیں کرتے۔ وہ محض حسیات کے ذریعہ حاصل کردہ معلومات کی بنا پر وجود کے ایک مرکب کی ذہنی تشکیل کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں، مائر(Mayer) کہتے ہیں:

نطشے کی فکری وجود کی تنقید۔

Nietzschean criticism of the cogito

نطشے نے اس جملے کو تنقید کا نشانہ بنایا کہ اس میں پہلے ہی فرض کر لیا جاتا ہے کہ ایک "میں" ہے، اور یہ کہ "سوچ بچار کرنے والی" کوئی سرگرمی ہوتی ہے، اور یہ کہ "میں" جانتا ہوں کہ "سوچ بچار" کیا ہے۔ اس نے مشورہ دیا کہ زیادہ مناسب جملہ "یہ سوچتا ہے" ہوگا جس میں "یہ" ایک غیر ذاتی موضوع ہو سکتا ہے جیسے کہ اس جملے میں "یہ بارش ہو رہی ہے۔"

افلاطونی عالم ماہئیت -Platonic world of forms

جسمانی دنیا اتنی حقیقی نہیں ہے جتنے کہ لازمانی، مطلق، غیر تبدیل شدہ نظریات۔ اس مفروضے کے تحت، اس معنی میں نظریات کا استعمال اور وضاحت "تصورات" یا "حالت" کے طور پر کیا جاتا ہے، جو کہ ہر چیز کا غیر جسمانی جوہر ہیں اور جسمانی دنیا میں موجود اشیاء اور مادے محض اس کی نقل ہیں۔

آگے فصل میں، وجود ذہنی درجہ بندی کا موضوع بنتا ہے۔ یا تو یہ لازمی ہے، یا یہ لازمی نہیں ہے. پہلی تقسیم کی بنیاد پر، ابن سینا فوراہی خدا کی اصل اور ماورائے ذہنی حقیقت کی دلالت کرتے ہیں۔ ابن سینا کہتے ہیں کہ پہلی تقسیم خدا کے الحق (بذات خود لازمی ہستی) اور القیوم (خود کفیل) کے لئے ہو گی۔ اس میں ابن سینا، وجود کی درجہ بندی میں "لازم" کے تصور کی تقسیم (واجب الوجود) سے، حقیقت میں اس کے ایک مخصوص مثال کی تصدیق تک، ایک اہم وجودیاتی منتقلی کرتے ہیں، ایک خدائی خصوصیت، جو قرآنی الفاظ میں الحق اور القیوم ہیں(Mayer, 2001:23)۔

وجودیات کا سوال ایک دلچسپ سوال ہے جسے خالص طور پر وجودیاتی دلیل، یا وجودیات اور کائناتی کے مرکب کے طور پر تصور کیا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی ایسی منطقی وجہ نہیں ہے، جس کی بنا پر پہلے سے موجود مفروضوں کو مشاہدات کی طرح اصلی قرار نہیں دیا جا سکتا، تو کسی ایک تجویز کو دوسری تجویز پر علمیاتی فوقیت دینے کے لئے کوئی فلسفیانہ جواز نہیں ہے۔ پرویز مروج اس سے متفق نہیں ہیں، اور کانٹ کا نقطہ نظر اپناتے ہیں کہ ابن سینا کی دلیل کو خالص وجودیات پر لاگو کرنے سے جو وجودیاتی دلائل حاصل ہوتے ہیں، وہ اِطمینان بخش نہیں ہیں(Mayer, 2001:25)۔ تاہم، یہ بذات خود ایک غیر اطمینان بخش نتیجہ ہے، کیونکہ یہ ابن سینا کے دلائل کے ان پہلوؤں کو دھیان میں نہیں لاتا، جو خالصتاً اور واضح طور پر ماہیت میں کائناتی ہیں، جیسا کہ پہلے ان پر بحث کی جا چکی ہے۔ مثال کے طور پر، ابن سینا کی حرکت اور سیاروں کے مدار پر بحث کو بطور ثبوت پیش کیا جا سکتا ہے۔

ابن سینا کی پہلے مقدمہ (first instance) میں وجودیاتی دلیل کو ترجیح، یعنی ارسطو کی ذکر کردہ کائناتی دلیل برائے تحریک پر، کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہوں نے اس طرح کے دلائل کو مسترد کر دیا تھا۔ تاہم، ابن سینا ان دلائل کو اساسی تسلیم نہیں کرتے تھے، جیسا کہ جون میک گینس (Jon McGinnis) نے قلم بند کیا، "گو کہ ابن سینا کو یقین تھا کہ طبیعیات کسی، پہلے، غیر متحرک محرک (Unmoved mover) کی شہادت دے سکتی ہے، لیکن ان کے خیال میں خدا کے لئے اس سبب کو جواز فراہم کرنا مناسب نہیں ہے۔۔۔زیادہ سے زیادہ یہ ہستی ہماری کائنات میں حرکت کا سبب ہے، لیکن خود کائنات کے اپنے وجود کا سبب نہیں۔ اس کے برعکس، خدا بذات خود خود تمام وجود کا سبب ہے" (McGinnis, 2010:151)۔

میئر نے بھی اس سے ملتی جلتی بات کی:

> "اب پوری دلیل کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ مورج اور ڈیوڈسن دونوں ہی درست ہیں کہ مجموعی طور پر اس کا ثبوت بیک وقت وجودیاتی اور کائناتی ہے۔ ابن سینا ابتداء میں وجود کو لازمی اور مشروط میں تقسیم کرتے ہیں۔ پھر: غیر مشروط طور پر، لازمی موجود ہونے کے لئے تصدیق کی جانی چاہئے۔ یہ ایک وجودیاتی طریقہ استدلال ہے۔ (مائر، 2001:35-36)"

تاہم، جہاں مائر ابن سینا کی دلیل کی مرکبیت کو سمجھنے میں درست ہے، وہاں اسے یہ سمجھنے میں غلطی لگی ہے کہ امکان (contingent) صرف "کسی دوسرے کے ذریعے" موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ یہ لا محدود انفرادیت پر محیط ہو، لیکن یہ خود کفیل نہیں ہو سکتا۔ یہ استدلال کا کائناتی طریقہ ہے (Mayer, 2001:36)۔ مائر شاید زیادہ بہتر رہتے اگر وہ سبب یا شرط کی بے بہا مثالوں میں سے کسی ایک کا حوالہ دے دیتے، جہاں سبب یا شرط کا خود کائنات کے پہلوؤں پر اطلاق ہوتا ہے، کیونکہ لا محدود خود ہی ایک ایسا تصور ہے جس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ صرف تصوراتی ہے۔

<u>Contingent- امکان</u>

فلسفہ اور منطق میں، امکان، مفروضوں کی وہ حالت ہے جو ہر ممکن حالت میں نہ تو سچ ہوتی ہے اور نہ ہی ہر ممکن حالت میں غلط ہوتی ہیں (یعنی تضادات)۔ ایک امکانی مفروضہ نہ تو لازمی طور پر درست ہے اور نہ ہی یہ غلط ہے۔ مفروضے امکانی اس لئے ہو سکتے ہیں کیونکہ ان کے ایسے منطقی رابطے ہوتے ہیں بمعہ ان کے ذاتی حصوں کی حقیقی قدر و قیمت، جو کہ اس مفروضہ کی اصل قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں۔

اگر کوئی یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے، جیسا کہ اس کتاب کے تعارف میں کانٹ کا نتیجہ، کہ کسی چیز کے "وجود" کو تجربات و مشاہدات (empirically) کے ذریعے ثابت کیا جانا چاہئے، تو یہ ایک پہلے سے مخفی قیاس پر مبنی فطرت پرستانہ (naturalistic) مفروضہ ہے۔ کانٹ کے سوال کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ ایک دائرہ میں گھوم پھر کر واپس اپنی جگہ پر آجاتا

Naturalism- فطرت پرستی

فلسفے میں، فطرت پسندی وہ نظریہ یا عقیدہ ہے جو کہتا ہے کہ کائنات کو صرف فطری (مافوق الفطرت یا روحانی کے برخلاف) قوانین اور قوتیں چلاتی ہیں۔ فطرت پرست اس بات پر زور دیتے ہیں کہ قدرتی قوانین وہ قواعد ہیں جو قدرتی کائنات کے ڈھانچے اور انتظام چلاتے ہیں، اور یہ کہ ہر مرحلے میں بدلتی کائنات انہی قوانین کی پیداوار ہے۔

Empirically- مشاہدے کے ذریعے

تجرباتی ثبوت حواس کے ذریعہ حاصل کردہ معلومات ہے، خاص طور پر تجربے کے ذریعے نمونوں اور عمل کے مشاہدے اور دستاویزی ثبوت کے ذریعے۔ یہ وہ معلومات ہیں جو سچ (جو حقیقت سے صحیح مطابقت رکھے) یا دعوے کے جھوٹ (غلطی) کی تصدیق کرتی ہے۔

اس نقطہ نظر کے حامیوں کے مطابق، کوئی بھی صرف اس وقت علم کا دعویٰ کر سکتا ہے، جب وہ علم مشاہداتی ثبوتوں پر مبنی ہو۔

ہے۔ یہ فرض کرتا ہے کہ اصولی نظریہ مادیت (methodological physicalism) کو کسی ایسی چیز کے مطالعے میں پہلے سے فرض کیا جانا چاہئے، جسے ثابت کرنا ہے۔۔ یہ بحث کی جاسکتی ہے کہ یہ سائنسی تجربات کے ذریعے ریاضی کا سراغ لگانے کی کوشش کے مترادف ہے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں تحقیق کی یہ شکلیں، دوسری اقسام کے ساتھ، ثبوت پسندوں اور دوسرے فلسفیوں کے مابین بحث کا مرکز تھیں۔ اس مباحثے نے قَطعِیَت اور تصدیقیت

Methodological Physicalism- اصولی نظریہ مادیت

یہ ایک بہت بڑا مفروضہ ہے، جس کے مطابق ادراکی قوت، بے نقاب مادی حقائق کے "ذہنی اظہار" تیار کرنے کی ذمہ دار ہے۔ ان اظہارات کا تصور دنیا میں اشیاء کے بارے میں معلوماتی کیفیات کے طور پر کیا جاتا ہے، اور اس طرح یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ جدید طبیعیات (جیسے ایک سہ جہتی خلا میں ایک مخصوص ترتیب کے نقاط کی تفصیلات) کی اخذ کردہ وضاحتوں کے مطابق ہوں گے۔ لیکن دنیا کو ایک تصوراتی خلا میں خود مختار اشیاء کی ایک ترتیب کی حیثیت سے لینا، سائنسی انقلاب کو اس کے تمدنی نتیجے سے محروم کرنا ہے۔

Verificationism- تصدیقیت

تصدیقیت (معنی کے قابل تصدیق ہونے کا معیار یا تصدیقی اصول کے طور پر بھی جانا جاتا ہے) یہ نظریہ ہے کہ ایک مفروضہ صرف اس وقت ہی علمی طور پر معنی خیز ہو گا اگر یہ قطعی اور حتمی طور پر ڈرحیح یا غلط ثابت ہو سکے (یعنی قابل تصدیق یا قابل تردید)۔

(verificationism)، دونوں کو کم معتبر قرار دیا، بالآخر فلسفہ سائنس میں اس کی عکاسی کارل پوپر (Popperian) کی تردیدیت (falsificationism) کی طرف منتقلی سے ہوا۔

Popperian falsificationism- پوپر کی تردیدیت

سائنسی علم مشروط ہے-اس وقت ہمارے پاس یہی سب سے بہتر علم ہے۔

پوپر نے استقراء کی جگہ تردیدی اصول کے ذریعے قطعیت کے سائنسی طریقہ کار کا رد کیا۔ پوپر نے سائنس اور غیر سائنس کی حدود کا تعین کیا۔ اس کے مطابق کسی نظریہ کو سائنسی سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ نظریہ آزمایا جاسکے اور غلط ثابت کیا جاسکے۔ مثال کے طور پر، یہ نظریہ کہ "تمام بطخیں سفید ہیں"، ایک کالی بطخ دیکھنے سے غلط ثابت ہو سکتا ہے۔

پوپر کے مطابق، سائنس کو نظریاتی مفروضوں کی مستقل حمایت کرنے کی بجائے، کسی نظریہ کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

فلسفیانہ بصیرت کے مطابق، یہ مباحثے کائناتی دلائل کے بارے میں ہمارے تصورات اور وجودیاتی دلائل کے ساتھ ان کے تعلق کے لئے اہم ہیں۔ کیا ابن سینا جیسے ثنویاتی (dualists) ماہرین، حسی مظاہر (sensory existence) کو غیر مادی مظاہر (metaphysical existence) سے کہیں زیادہ "حقیقی" سمجھتے تھے؟ کیا کانٹ کی سہ فریقی درجہ بندی (Kantian tripartite typology)، اصولوں پر مبنی مادیت کو پہلے سے فرض کر لیتی ہے، جو وجودیاتی دلائل کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے اسے وجود کا غیر حقیقی حصہ قرار دیتی ہے؟- جس سے مورج اتفاق کرتا ہے- کیا کسی "غیر حقیقی وجود" کا دعوی ہی ممکن ہے؟ ان سوالات کے جوابات کا مکمل انحصار کسی فرد کی علمیاتی (epistemological) توقعات پر ہے۔ شاید ابن سینا نے جو کچھ کیا، جو کہ واقعی تجددانہ تھا، شاید فلسفیانہ منڈی میں مابعد الطبیعاتی تشریح کے خلا کو پُر کرنا تھا، جو نہ صرف ثنوی اور اصولی (idealists) بلکہ طبیعیات دانوں کے لئے بھی قابل قبول۔ کسی بھی قسم کی علیاتی کسر نہ چھوڑنے کی کوشش میں، ابن سینا نے پہلے وجودیاتی پہلے اصولوں کی بنیاد پر اپنی پوری دلیل پیش کی۔ اس کے بعد وہ اشیاء جو کائنات سے مخصوص ہیں، ان کو اضافی ثبوت کے طور پر پیش کیا۔

Sensory Existence- حسی مظاہر

وہ اشیاء جو ہم اپنے حواس کی مدد سے مشاہدہ میں لا سکتے ہیں۔ کائنات اور اپنی ذات کا وہ علم جو اس مشاہدے کے ذریعے حاصل ہو۔

Metaphysical Existence- غیر مادی مظاہر

وہ موضوع جو پہلے سبب اور اشیاء کے اصولوں سے متعلق ہے، مثلاً تخلیق کی ابتدا کیا ہے؟ یہ وہ مطالعہ جو طبیعیات سے بالاتر یا اس پار کا ہے۔

Kantian tripartite typology- کانٹ کی سہ فریقی درجہ بندی

دماغ کے تین بالکل ناقابل تخفیف شعبے ہیں، یعنی علم، احساس اور خواہش۔

اس کے خیال میں وہ ان میں سے کسی سے .بنفسیہ علم (تجربہ سے خود مختار) حاصل کر سکتا ہے۔ کانٹ کا .بنفسیہ کا سہ فریقی نظریہ تھا۔ اس کے مطابق ذہن کی کچھ خصوصیات اور اس کے علم کی پہلے سے ہی کوئی بنیاد تھیے، یعنی تجربے سے قبل ذہن میں موجود گی (کیونکہ ان کا استعال تجربہ حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے)۔ اور یہ کہ ذہن اور علم میں یہ خصوصیات .بنفسیہ سچائیاں ہیں، یعنی لازمی اور آفاقی۔

کانٹ کے اصل اعتراض پر واپس آتے ہیں، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ابن سینا کو پہلے سے ہی ان اعتراضار کا پتہ تھا۔ اس نے ایسے شواہد پیش کرنے کی کوشش کی جو ذہنی تجسس کو مطمئن کرنے کے ساتھ ساتھ اصول پرستوں کے مشاہداتی استفسارات کا بھی جواب دے سکے۔ ابن سینا کے لئے، یہ لازمی ہستی جو اپنے وجود کے لئے کسی اور پر یا کسی بھی چیز پر انحصار نہیں کرتا، جبکہ ہر چیز اس پر منحصر ہے۔ یہ ریاضی کے ایک ایسے اصول کی طرح ہے جو طبیعیات کے ذریعہ کائناتی اعمال میں پہلے ہی تغیر پذیر ہو چکا ہو۔

حوالہ جات

NB: Dates in brackets represent the publication dates.

Primary Sources

Al-Baqillani, A. (1957). Kitaab al Tamheed. Beirut: Al Maktabah al Sharqiyah

Al-Ghazali, A. (2003). Al Itiqaad fi Al-Iqtisaad. Beirut: Kotaiba

Ibn Mayoon, M. (1951). Dalalah Al-Ha'reen. Cairo: Maktabah al-Thaqafah al Deenia

Ibn Sina, A. (1957). Al Ishaarat wa Al-Tanbihaat. Cairo: Dar al Ma'rif

Ibn Sina, A. (1982). Kitaab Al Najaat fi Al Hikmah al Muntiqiyah wa Al-Tabia wa-ilahiyah. Beirut: Dar al Al'faaq

Ibn Sina, A. (1960). Al Shifa. Cairo: Dar al Ma'rif

Kant, Immanuel. (1998). A Critique of Pure Reason. Cambridge. Cambridge University Press

Secondary Sources

Davidson, H. (1987).Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. New York: Oxford University Press

Guyer, P. (1998). A Critique of Pure Reason. Cambridge. Cambridge University Press

Mayer, T. (2001). Ibn Sina's Burhan al Siddiqin. Journal of Islamic Studies,12:1, pp18-39

McGinnis, J. (2010). Avicenna. Oxford and New York: Oxford University Press

Shihadeh, A. (2008). The Existence of God'. In The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge: Cambridge Univerity Press.

Shihadeh, A. (2008). Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al Din Al Masudi's commentary on the Isharaat . Leiden and Boston: Brill

باب سوم

الغزالی کی دلیلِ کائنات

دنیا کی ابدی حیثیت کا مسئلہ (eternality of the world) یا "قدوم العالم"، خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے علم الکلام کی مباحث میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے، خاص طور پر کائناتی دلیل کے ساتھ مل کر۔ اشعری نقطہ نظر جو الغزالی نے براہ راست الجوینی سے حاصل کیا، اس کے مطابق، الغزالی نے کائناتی دلیل پیش کی کہ ہر تخلیق شدہ شے کی کوئی پیدا کرنے والا ہے۔ چونکہ دنیا ایک پیدا کی گئی شے ہے، اس لئے دنیا کا ایک پیدا کرنے والا ہے (Al-Ghazali, 2003:26) ابدیت کی بحث خاص طور پر اس لئے بھی اہم ہے کیوں کہ ابدی دنیا کا تصور الغزالی کی کائناتی دلیل کے دوسرے مقدمے کا رد کرتا ہے، یعنی یہ کہ پہلے "دنیا" وجود میں آئی تھی۔

اگر "دنیا" کو وجود میں آنے کی ضرورت نہیں ہے (منطقی ضرورت کے ذریعہ یا کسی اور طرح سے)، تو اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوگا کہ الغزالی کے منطقی استدلال (syllogism) کی معقولیت، سنگین حد تک محدود ہو جائے گی۔ اس سے وابستہ، اسباب کے لامحدود سلسلے، وقت، نقل و حرکت اور اجسام کا تصور ہے۔ "لا محدُودِیَت (infinity)" سے متعلق پیچیدہ سوال پر تقریبا ہر دور کے دانشوروں نے زبردست بحث کی ہے۔ الغزالی بھی، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، ارسطو کے نظریہ ابدیت (eternality of the world) کی تردید میں کافی فلسفیانہ قوت کا استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح کے نظریات الفارابی، الکندی اور ابن سینا تک منتقل ہوئے، جنہوں نے اسباب کے لامحدود سلسلوں کی ناممکنیت پر اور دنیا کے ابدی ہونے کی منطقی ضرورت پر بحث کی۔ اگرچہ یہ مضمون مذہبی دلائل پر توجہ نہیں دے گا، لیکن خدا کی صفات سے متعلق اہم اسلامی اصولوں کا حوالہ دیا جائے گا، جب ان کے بیان سے منطقی دلیل پر اثر پڑے۔

ارسطو کا نظریہ ابدیت- Aristotle's Eternality of the world

ارسطو نے استدلال کیا کہ دنیا کا ازل سے وجود میں ہونی چاہیئے۔ اس کا کہنا ہے کہ جو کچھ بھی وجود میں آتا ہے وہ سب کسی بنیاد سے ہوتا ہے۔ لہذا، اگر کائنات کا بنیادی مادہ معرض وجود میں آیا تو، یہ ایک بنیاد سے وجود میں آئے گا۔ لیکن مادے کی نوعیت کا اس کی بنیاد کے عین مطابق ہونا چاہیئے جس سے دوسری چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس کے نتیجے میں، کائنات کا بنیادی مادہ پہلے سے موجود مادے سے وجود میں آسکتا تھا، جو کہ بالکل اس کی طرح کا تھا۔ یہ فرض کرنے کے لئے کہ کائنات کا بنیادی مادہ معرض وجود میں آیا، تو اس کے لئے یہ فرض کرنے کی ضرورت ہوگی کہ بنیادی معاملہ مادہ سے موجود تھا۔ چونکہ یہ مفروضہ خود متضاد ہے، لہذا ارسطو نے استدلال کیا، کہ مادہ ابدی ہونا چاہیئے۔

ارادہ، جسے خدا کے استعمال میں دیکھا جاتا ہے، اہم ہے۔ کیونکہ الغزالی کا استدلال ہے کہ ارادہ والا خدا، جو چاہتا ہے، وہ کرنے کے لئے "اوقات" اور "مقامات" کا انتخاب کرنے کے قابل ہونا چاہیئے۔ یہ کہنا کہ یہ معاملہ ایسے نہیں ہے، کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ خدا ابدی دنیا کے ساتھ بقائے باہمی (co-exist) پر مجبور ہے۔ دوسرے لفظوں میں، الغزالی ابدی ہونے کے مفروضے کو ایک ایسی حیثیت سے دیکھتے ہیں جو خدا کو اس کے ارادہ سے محروم کر دیتا ہے (Davidson, 1987:4)۔ الغزالی کی دلیل خصُوصیت (argument from particularisation)، خدا کے ارادے کے بارے میں ان کی اپنی سمجھ سے مربوط ہے۔ مزید یہ کہ، الغزالی کا استدلال ہے کہ جس طرح ہم دنیا کو کسی ایک طرح سے دیکھنے کی بجائے کسی اور ممکنہ قابل فہم انداز سے دیکھتے ہیں، یہ ایک "شناخت کنندہ" یا "مخصص (specifier)" کا ثبوت ہے۔ اس نکتہ پر، یہ بات قابل فہم ہے کہ مخصص دنیا کی تخلیق کے لئے، کسی خاص وقت اور جگہ کا انتخاب کر سکتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق، خدا "تخلیق" کے ذریعہ وقت، جگہ اور مادے کے وجود کے سبب کا انتخاب کر سکتا ہے۔

میں اس مضمون کی ابتداء الغزالی کے ابدیت (eternity) / لامحدودیت (infinity) کے ناممکن ہونے کے دلائل کے ساتھ ساتھ ان دلائل پر کچھ اہم اعتراضات کا خاکہ پیش کروں گا۔ میں ایک بنیادی سوال کا جواب دینے کی

کوشش کروں گا: اجسام، نقل و حرکت، وقت اور اسباب (کے لا محدود سلسلوں) کی ایک ابدی دنیا کا تصور کس حد تک منطقی طور پر قابل قبول ہے؟ اسی بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے، ایک اور سوال پوچھا جا سکتا ہے: الغزالی کے خدا کے وجود کی کائناتی دلیل پر لا محدودیت / ابدیت کے اثرات کا کیا مجموعی اثر پڑتا ہے؟

الغزالی نے ابدی دنیا کے لئے فلاسفہ کے بہت سارے دلائل کی نشاندہی کی ہے، اور اس طرح کے دلائل کی فلسفیانہ نااہلی ظاہر کی ہے (Leaman, 2000:41)۔ اول، فلسفی ایک خدائی ظہور (emanation) پر یقین کرتے تھے جس کے نتیجے میں دنیا وجود میں آئی (Leaman, 2000:41)۔ اس وجود کی مماثلت، سورج اور اس سے پھیلی ہوئی روشنی کے مابین تعلق سے دی جا سکتی ہے۔ ایک (سورج کی روشنی) ہمیشہ دوسرے (سورج) کی لازمی موجودگی کے ساتھ ہی پایا جاتا ہے۔ ابن سینا نے اپنی تحاریر میں اس مشہور ظہوری تمثیل کو تفصیلا بیان کیا ہے۔ الغزالی کو جوابی دلیل کے طور پر یہ سوچنا پڑا کہ "خدا کائنات کی تخلیق بعد کے کسی دور میں کیوں نہیں کر سکتا" (Leaman, 2000:41)۔ الغزالی اس دلیل کے بارے میں درج ذیل بحث کرتے ہیں:

> **ظہوریت- Emanation**
>
> ظہوریت کچھ مذہبی یا فلسفیانہ نظاموں کا کائناتی نظریہ ہے۔ تمام چیزیں پہلی حقیقت، یا اصول سے اخذ کی گئیں ہیں۔ سب چیزیں پہلی حقیقت یا کامل خدا سے ماخوذ ہوتی ہیں اور پہلے خدا سے کچھ درجوں کی تنزلی سے نیچے والے درجے پر پہنچتی ہیں، اور ہر قدم پر پیدا ہونے والی مخلوق کم خالص، کم کامل اور کم خدائی شکل میں ہوتی ہے۔

> "مخالف پوچھیں گے: اگر اس کی ابتداء اللہ کی ذات سے ہوئی تھی تو، یہ اب کیوں وجود میں آئی (یعنی کسی مخصوص وقت پر) اور اس زمانے سے پہلے کیوں نہیں؟ کیا اس کی وجہ وسائل یا صلاحیت یا مقصد سبب کی کمی ہے یا کہ کوئی فطری وجہ؟ (*Al-Ghazali, 2003:96*)"

الغزالی مزید کہتے ہیں کہ، "اعتراض دو نکات پر مبنی ہے۔ پہلا یہ ہے کہ آپ اس شخص سے کیا کہیں گے جو یہ کہتا ہے کہ دنیا کی تخلیق ایک قدیم ہستی سے ہوئی تھی، جس نے اپنے وجود کو اس زمانے میں ہونے کی اجازت دی، جس میں اس کو ہونے کی اجازت تھی؟، اور یہ کہ عدم وجود اس دور کے لئے وقوع میں آئے گا، جس کے لئے یہ رو پذیر ہو گا" (Al-Ghazali, 2003:96)۔ الغزالی نے ایک ایسے شخص کی مثال پیش کی جو اپنی بیوی کو طلاق ملتوی کرنا چاہتا ہے۔ اصل دلیل یہ ہے کہ عدم سے تخلیق خدا کیے ارادہ کی تردید نہیں کرتا۔ الجوینی اور الباقلانی کی طرح، الغزالی بھی نظریہ تخصیصیت (theory of particularisation) کے ذریعے خدا کے ارادہ پر استدلال کرتے ہیں۔

الغزالی یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ کسی ایک کے بجائے کسی دوسرے وقت میں ممکنہ چیزوں کا وجود، یا کسی ایک کے بجائے کسی دوسری جگہ پر، کسی بیرونی مخصص (particulariser) ہونے کا ثبوت ہے۔ مثال کے طور پر، ایک بیرونی

ارادہ آرام کی بجائے نقل و حرکت کا فیصلہ کرے Davidson, 1987:194) کائنات میں اس کا جسمانی (temporal) ثبوت، خود مختار خصوصیات (جیسے اونچائی، رنگ، اور شکل) کی حامل دنیاوی موجودات کا وجود ہے۔ اس طرح کے مادی حقائق کو کسی " اختیاری ترتیبی عمل(sorting agent)" کی ضرورت ہوتی ہے(Leaman, 2000:45)۔ الغزالی کے استاد کے استاد الباقلانی (جن سے الغزالی کو یہ دلیل وراثت میں ملی) نے استدلال کیا کہ اگر اشیاء کی کسی موروثی خصوصیت کی وجہ سے ان اشیاء کا ظہور کسی ایک کے بجائے کسی دوسرے طریقے سے ہوتا ہے تو، ایک جیسی خصوصیات رکھنے والی تمام اشیاء کا ظہور ایک ہی وقت میں ہوگا(Al-Baqillani, 1957:24)۔

دلیل تخصیص کے اس نقطہ نظر سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ وجود میں آنے والی چیزوں کی دنیاوی اور مقداری (quantitative contingency)، دونوں کے وقوع ہونے کے امکانات کی دلالت کی جاسکتی ہے۔ اس دلیل کے ساتھ ایک مسئلہ یہ ہے کہ، اگر مذکورہ بالا الغزالی کے طرز استدلال کی روشنی میں اس دلیل کو مان لیا جائے تو ایک خاص قسم کی چکر دار بحث(circularity) شروع ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ، اگر کسی نے پہلے سے ہی یہ فرض کر لیا کہ خدا تمام موجودات کا واحد سبب ہے، اور اس مقدمہ سے شروع ہو کہ "ہر وجود میں آنے والی شے کا ایک بنانے والا ہے"، تو اس طرح کے مقدمہ پر الزام لگایا جاسکتا ہے کہ یہ اپنی دلیل کی تائید کے بجائے اس کے نتیجے کی سچائی کو فرض کر رہا ہے۔ اس طرح کی چکر دار بحث سے بچنے کے لئے، خدا کا براہ راست حوالہ دئے بغیر، تعلیل کی ابتدائی وضاحت میں کچھ مطابقت پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔

اپنی کتاب "انسانی تفہیم سے متعلق تفتیش" میں، ڈیوڈ ہیوم نے 'سبب اور نتیجہ' پر اسی طرح کے شکوک و شبہات کا مظاہرہ کیا۔ ہیوم بحث کرتے ہیں کہ "ہمیں اس بات پر قائل کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ایسے واقعات، جن کو ہم عموما ماضی سے منسلک پاتے ہیں، مستقبل میں بھی ایسے ہی ہوں گے... اگر ہم ایک بنفسہ یہ پر استدلال کریں، توبظاہر کوئی بھی چیز کسی بھی چیز کو وجود میں لانے کے قابل ہو سکتی ہے۔ ایک کنکر کا گرنا، ہمیں کیا پتا، سورج کو بجھا سکتا ہے، یا کوئی انسان اپنی خواہش سے سیاروں کو ان کے مدار میں قابع رکھ سکتا ہے "(Hume, 2017:82)۔ جیسا کہ ہم دیکھیں گے، مثلا الغزالی (ہیوم کے سوال اٹھانے سے پہلے ہی) سوال کرتے ہیں کہ، مدار ایک طرف کی بجائے دوسری طرف کیوں ہیں (Al-Ghazali, 2003:97)۔ الباقلانی نے معقول طور پر استدلال کیا کہ، اگر اس کی وجہ اس مخصوص مادی شے کی اپنی ذاتی تھی تو، اس جیسی خصوصیات والی تمام چیزیں ایک ہی وقت اور ایک ہی جگہ پر اور ایک ہی طرح سے عارض ہوں گی۔

الغزالی کئی دلائل پیش کرتے ہیں، جن کا مقصد کائنات میں کسی لامحدود مادی وجود کے ناممکن ہونے کو ظاہر کرنا ہے۔ وہ یہ کام بہت سارے اصولی پیمانوں سے کرتے ہیں، بشمول گردشی سیاروں کی دلیل۔ الغزالی کے زمانے سے پیشتر پیش کردہ یہ

دلیل، لا محدود وقت اور لا محدود حرکات، دونوں کے حقیقی وجود پر سوال کرتی ہے۔ ڈیوڈ ہلبرٹ(David Hilbert) کے ہوٹل کے متناقضہ (paradox۔ در حقیقت درست بظاہر غلط) کی پیش بنی کرتے ہوئے، الغزالی خاص طور پر کائناتی مثالوں کا انتخاب کرتے ہیں جو کہ "حقیقی دنیا" میں لا محدود "چیزوں" کی ناممکنیت کو فرض کرتی ہیں۔ الغزالی ایک دائمی کائنات میں گھومنے والے سیاروں کا ایک فکر انگیز تجربہ فراہم کرتے ہیں، جو ایک گردش کو مکمل کرنے میں مختلف اوقات لیتے ہیں۔

سیارہ A (الغزالی زحل اور سورج کی موازنہ کو استعمال کرتے ہیں) کو ایک گردش مکمل کرنے میں 1 سال لگ سکتا ہے، جبکہ سیارہ B کو 30 سال لگ سکتے ہیں۔ اگر کوئی سیارہ A کے گردشی چکر کے سالوں کو سیارے B کی گردش کے سالوں کی تعداد سے تقسیم کرنا ہے تو، ریاضی کے دو جوابات کی توقع کرنی چاہئے: ایک جواب 1/30 ہے، جبکہ دوسرا لا محدود (infinity) ہے۔ مادی دنیا میں یہ تضاد ہے۔ چودھویں صدی کے یہودی فلسفی گرسونیڈس(Gersonides) اس بات کو ایک اور طریقے سے کہتے ہیں:

"اگر کائنات ابدی تھی، تو چاند گرہنوں کی تعداد لاتعداد ہوگی، اس کا مطلب یہ ہے کہ چاند ابدی گرہن کی حالت میں ہوگا" (Davidson, 1987:123)۔ یہ دلیل ارسطو کی زینو کی متناقض درجہ بندی(Zeno's dichotomy paradox) کی تفسیر سے ملتی جلتی ہے۔ اس طرح کا متناقضہ A اور B کے مابین آدھے فاصلے تک بھاگنے کو تفصیلا بیان کرتا ہے، پھر اس آدھے فاصلے کے آدھے فاصلے تک، حتی کہ یہ سلسلہ تا ابد چلتا رہے گا۔ یہ فرض کیا جائے گا کہ ایسا فاصلہ کبھی بھی طے نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ یہ اصولی طور پر لا محدود ہے۔ اس سے، زینو نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ حرکت فریب نظر (illusionary) ہے اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک کوئی حقیقی حرکت نہیں ہے۔ ارسطو نے اس کے جواب میں اس وقت کو تقسیم کرنے کے ویسے ہی قابل عمل ہونے کی نشاندہی کی جس طرح ہم چلنے کے لئے جانے والے فاصلوں کو تقسیم کرتے ہیں۔ اس طرح، ہمارے پاس لا محدود جواب کی بجائے جزوی/کسری(fractional) جواب ہونا چاہئے۔ اس کے بعد ارسطو نے ایک مسلسل بلاجوڑ لکیر اور حصوں سے بنی لکیر کے مابین فرق کیا(Hughlett, 2019)۔

اس نقطہ نظر سے، الغزالی کی ابدی/لا محدود (مالانہایہ) کی بحث، کسی حد تک، ارسطونی کائناتی نظریات سے مطابقت رکھتی ہیں کہ وہ ایک بنیادی مفروضے پر مبنی ہیں: مادی دنیا میں لا محدودیت کی وکالت کا قدرتی نتیجہ بڑی اور چھوٹی لا محدودیتوں کا تضاد (لا محدود، لا محدود ہی ہوتا ہے، چھوٹا یا بڑا نہیں ہوتا) ہوگا۔ جان فیلوپونس(John Philoponus) نے الغزالی سے نصف صدی پہلے اس استدلال کو مزید فروغ دیا، اور یہ نکتہ پیش کیا کہ "جس میں بھی زیادہ یا کم کا امکان ہے، وہ محدود ہے"(Davidson, 1987:118)۔

انہوں نے اپنی دلیل کو تین اہم طریقوں سے بیان کیا، جو کہ سب غزالی کے تصورات کے مطابق تھے۔ فیلوپونس نے کہا کہ دنیا کا آغاز لازمی ہو گا، کیونکہ ماضی کے واقعات کے لامحدود سلسلے ممکن نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ماضی مکمل نہیں ہو گا تو مستقبل کبھی بھی پہنچ نہیں پائے گا(Davidson, 1987:118)۔ دوم، فیلوپونس نے کہا کہ ماضی کی ابتدا لازمی ہونی چاہئے، کیونکہ ماضی مستقل طور پر بڑھتا جاتا ہے اور لامحدودیت کو ممکنہ طور پر بڑھایا نہیں جاسکتا(ڈیوڈسن، 118:1987)۔ تیسرا، فیلوپونس نے کہا کہ چونکہ سیارے مختلف رفتار سے چلتے ہیں، لہذا ایک لامحدودیت اس بے معنی اور مہمل نظرے پر مبنی ہوگی کہ، کوئی ایک لامحدودیت کسی دوسرے کی لامحدودیت کے مرکب(multiple) کی حیثیت رکھتا ہے(Davidson, 1987:118)۔

اس آخری مثال میں ہمیں الغزالی کی یاد آتی ہے، جس کی گردشی سیاروں کی مثال قریب قریب فیلوپونس سے ملتی جلتی ہے۔ الغزالی کی گردشی سیاروں کی دلیل، حالانکہ پہلے سے موجود قرون وسطی کے مکالموں سے کچھ خاص مختلف نہیں، مگر دوسرے مظاہر، جو دائمی / لافانی کو منطقی طور پر ضروری سمجھتے ہیں، کے بیرونوں حوالہ کے بغیر آسانی سے رد نہیں کی جاسکتی۔ اس طرح کے مظاہر میں ارسطو کا تصور بھی شامل ہے کہ "سب کچھ کسی بناء پر وجود میں آتا ہے"(Aristotle, 1983 1:7)اور یہ حقیقت بھی کہ "وقت کے بغیر کوئی، پہلے اور بعد، نہیں ہو سکتا"(Aristotle, 1983 : 220a)۔

الغزالی جہاں لامحدودیت، مادی وقت، مادی مقدار اور نقل و حرکت کے ریاضی کے نظریات کی عدم مطابقت کا مظاہرہ کرنے میں کامیاب رہے، وہیں ان کے دلائل میں کچھ اہم سوالات بے جواب ہی رہے۔ اس طرح کے سوالات کا تعلق ابتدائی ارسطونی تقسیم سے ہے (اور بعد کے فلسفیوں سے بھی)، جو اسباب کے لامحدود سلسلوں اور ابدی کائنات کے ازلی وجود کے درمیان ہے۔ ارسطو نے کائنات کے ابدی پن کی دلیل اس لازمی مفروضے میں تضاد کی بنیاد پر کی کہ اس کو وجود میں آنے کے لئے وقت کو عین وقت پر تخلیق کیا جانا چاہئے۔(Davidson, 1987:27)۔

اس نقطہ پر، "وقت سے پہلے" بذات خود ہی ایک تضاد ہے کیونکہ یہ پہلے کی تصدیق کرنے کے لئے بعد والے کو قبل از وقت فرض کر لیتا ہے۔ یہ تصور اس ارسطونی مفروضے پر مبنی ہے کہ جب تک کہیں نقل و حرکت ہے وہاں وقت ضرور موجود ہے، اور وہاں حرکت اور وقت ہمیشہ رہا ہو گا۔ اس طرح، ارسطو نے اس کائنات سے باہر کی حقیقت کا تصور نہیں کیا۔ جان فیلوپونس یہ استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وقت "خدا

عمومیت- Generalization

کسی نتیجہ کو تشکیل دینے کی ایک قسم ہے جس کے تحت مخصوص مثالوں کی مشترک خصوصیات کی مدد سے عام تصورات یا قانون وضع کئے جاتے ہیں۔ عمومیت نہ صرف ایک دائرہ کار یا اشیاء کی ایک ترتیب اور ان اشیاء کی ایک یا ایک سے زیادہ مشترک خصوصیات کو فرض کرتی ہے اور اس طرح ایک نظریاتی معیار بناتی ہے۔ اسی طرح، وہ تمام قیاسی نتائج کی ضروری بنیاد ہیں (خصوصا منطق، ریاضی اور سائنس)، جہاں تصدیق کا عمل اس بات کا تعین کرنے کے لئے ضروری ہے کہ آیا عمومیت کسی بھی صورتحال کے لئے درست ہے۔

کو پابند نہیں کرتا، جس کی ذات اور حقیقت کائنات سے ماوراء ہے "(Davidson, 1987:30)۔ ڈیوڈ ہیوم کی مشہور سفید ہنس مثال سے قبل، معتزلی فلسفی عبد الجبار نے استقراء (induction) کے مسئلے اور نمونے کے چھوٹے گروہ پر عمومی دلالت (generalising) سے اس کے تعلق کی طرف اشارہ کیا۔ ہیوم سے قبل اس کا نقشہ پیش کرتے ہوئے، عبد الجبار کہتے ہیں کہ سیاہ فام مرد یہ نہیں سوچ سکتے کہ تمام مرد سیاہ فام ہیں(Abd Al-Jabbar, 1964:224)۔

استدلال کا یہ سلسلہ، اگرچہ جواز رکھتا ہے، مگر الغزالی کی علمی گفتگو کو کسی حد تک مقید بھی کر دیتا ہے، جو کائنات میں موجود واضح اسباب کو عمومی کرنے پر انحصار کرتا ہے تا کہ یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکے کہ "ہر تخلیق شدہ شے کا ایک خالق ہے"۔ اس کی بنیاد برٹرینڈ رسل (Bertrand Russell) نے اپنے ریڈیو مباحثے میں کوپلسٹن (Copleston) کو اپنا مشہور جواب دیا تھا کہ، "جو بھی آدمی موجود ہے اس کی ایک ماں ہے، اور مجھے محسوس ہوتا ہے کہ آپ کی دلیل یہ ہے کہ لہذا نوع انسانی کی ایک ماں ہونی چاہئے "(Allen, 1989:6). یہاں، رسل نے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ اسے کائناتی نظریے میں ترکیبی غلطی (fallacy of composition) نظر آتی ہے۔ عدم میں سے (ex nihilo) دوامیت / تخلیق کے نظریے کے حامیوں (ملحد اور غیر ملحد دونوں) کی ان تمام صورتوں کے معاملے میں بے علمی، جہاں کائنات میں یا اس کے باہر تمام زمانوں کو جنم دیا جاسکتا ہے، استقراء کے مسئلے کو سب کے لئے ایک مستقل غور طلب بحث بنا دیتا ہے۔ اس طرح سے، استقراء کا مسئلہ اور ترکیبی غلطی کا دعویٰ، آخر کار تب ہی کیا جاسکتا ہے جب سارے کا مکمل علم حاصل ہو جائے۔

> <u>ترکیبی مغالطہ-Fallacy of Composition</u>
>
> ترکیبی مغالطہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس حقیقت سے کہ، کُل کا کچھ حصہ سچ ہے، یہ نتیجہ نکالا جائے کہ کوئی چیز مکمل سچ ہے۔ ایک سادی مثال یہ ہے: "یہ ٹائر ربڑ سے بنا ہے، لہذا جس گاڑی کا یہ حصہ ہے، وہ بھی ربڑ سے بنی ہوی ہے۔" یہ غلط ہے، کیونکہ گاڑیاں متعدد حصوں سے بنی ہوتی ہیں، جن میں زیادہ تر حصے ربڑ سے نہیں بنے ہوتے۔

ارسطو کا خیال کہ "ہر چیز کسی بنیاد پر وجود میں آتی ہے "(Aristotle 1:7) اور "وقت کے بغیر کوئی پہلے یا بعد نہیں ہے "(Aristotle, 7: 22o a)، کائناتی لحاظ سے اتنا ہی قابل جواز ہے جتنا کہ الغزالی کی دلیل کہ "ہر وجود میں آنے والی شے کا ایک خالق ہے"۔ الغزالی کو اس فلسفیانہ کو دور کرنے کے لئے مابعد الطبیعیاتی بحث کرنی پڑتی، اور انہوں نے یہ بحث ایک ایسی دلیل سے کی، جو کہ نہ صرف ایجادی تھی بلکہ ممکنہ طور پر مکمل ابطال کرتی ہے۔

ارسطو کی طرح، الغزالی اور الفارابی، دونوں کا یقین تھا کہ کائنات ابدی ہے۔ وہ اسباب کے لا محدود سلسلوں کو نا ممکن سمجھتے تھے۔ ابن سینا اور الفارابی، دونوں کا یقین تھا کہ لا محدودیت کو نا ممکن ہونے کے لئے دو شرائط لازمی ہیں: زیر بحث اشیاء اکٹھی وجود میں ہوں (ایک ہی وقت میں)، اور وہ ترتیب کے تحت منظم ہوں (Davidson, 1987:128)۔ اس کے جواب میں الغزالی کہتے ہیں:

"یہاں تک کہ اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ [ہماری یہ کوشش کہ نظریہ مطابقت] یکے بعد دیگرے آنے والے دنیاوی واقعات [جن کی کوئی شروعات نہیں ہے، نظریہ قبولیت] کے ذریعہ منسوخ ہوجاتے ہیں، رد کردی جاتی ہے۔ اس کے باوجود بھی نظریہ [مطابقت] کی دلیل کو انسانی ارواح [کے بنیادی عقیدہ] کی مدد سے [فلسفیوں کے لئے] منسوخ کیا جاسکتا ہے۔ ان کے مطابق، اگرچہ لامحدود تعداد میں ہونے کے باوجود، [انسانی روحیں] ہم آہنگ ہیں، چونکہ ان کا دعوی ہے کہ وہ جسم کی بداطوار کی وجہ سے ہمیشہ کے عذاب میں مبتلا رہیں گیں۔ (Shihadeh, 2011:150)"

اس طرح سے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الغزالی نے اپنے فلسفیانہ حریفوں کو لامحدودیت کا مقدمہ پیش کرنے کے لئے دو شرائط درکار فراہم کرکے ان کا پتہ ہی کاٹ دیا۔ پندرہویں صدی کے عثمانی محقق کھوجازاد نے الغزالی کو مندرجہ ذیل اعتراض کے ساتھ جواب دیا:

"انسانی ارواح [کی یہ دلیل] بھی، [فلسفوں کے نظریہ مطابقت کو] رد کرنے میں ناکام ہے۔ چونکہ ان [روحوں] کے مابین، مقام (ود) یا فطرت (طب) کے حوالے سے کوئی نظم نہیں ہے، لہذا مذکورہ بالا دلیل [مطابقت کے مطابق] ان پر لاگو نہیں ہوں گی۔ کیونکہ یہ دو [روحوں] کے پہلے مجموعے کی پہلی [روح] اور دو [روحوں] کے دوسرے مجموعے کی پہلی [روح] کے مابین مطابقت کی پیروی نہیں کرے گی، اور یہ کہ [پہلے مجموعہ کی] دوسری [روح]، [دوسرے مجموعے کی] دوسری [روح] سے مطابقت کرے گی، تیسری [پہلے مجموعے سے] تیسری [دوسرے مجموعے سے] سے مطابقت پذیر ہوگی، اور اسی طرح معاملہ چلتا جائے گا، جب تک مطابقت پوری طرح سے طے نہیں ہوجاتی، یہاں تک کہ، شاید، اگر فکر پہلے مجموعے سے ہر انفرادی [روح] کو لے کر اسے دوسرے مجموعے سے تعلق رکھنے والی انفرادی [روح] سے مطابقت پذیر سمجھے۔

تاہم، ذہن لامحدود چیزوں کو سمجھنے سے قاصر ہے، انفرادی طور پر، چاہے بیک وقت ہو یا ایک محدود مدت کے اندر، مطابقت کا [طریقہ] ممکن بنانے کے لئے، اور [الغزالی] کا نتائج کو مہمل ثابت کرکے دعوے کو رد کرنے کے لئے۔ بلکہ، مطابقت کا [طریقہ] اسی وقت ناموزوں ہوجاتا ہے جب وہ پرواز فکر اور وجہ دونوں سے تحریک لینے سے ہاتھ اٹھا لیتا ہے۔ (Shihadeh, 2011:150)"

الغزالی، اس طرح کی تحقیقی شکل کا پہلے سے ہی اندازہ لگاتے ہوئے، مندرجہ ذیل اہم نکتہ ترتیب دیتے ہیں:

"[انسانوں کی روحوں کے مابین] مقاماتی [ترتیب] ان لمحاتی ترتیب کے مطابق چلتے ہیں، جن میں وہ معرض وجود میں آتی ہیں، جب کہ [انسانی روحوں کے درمیان] فطری [ترتیب] اس حقیقت کی پیروی کرتی ہے کہ ایک بچے کی روح [کا حقیقی وجود] اپنے جسم [کی موجودگی کو پہلے سے ہی فرض کرلیتا ہے]، جو

[بدلے مـیں] والدین کی روح کو پہلے سے فـرض کرتا ہے، جو بچے کے جسم کا مادہ امـر پیـدا کرتا ہے۔
"(*Shihadeh, 2011:153*)

اس پر، کھوجازاد نے مزید اضافہ کیا:

"لہٰذا، تمام [روحوں] کا یکے بعـد دیگرے ترتیب کا تصور ممکن نہیں ہے بوجب وقت کے نقـاط کی مسلسل ترتیب [جس مـیں وہ وجود مـیں آئیں]۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ [روحـیں] کو واقعی ترتیب وار صف بند کیا جا سکتا ہو، جیسے کہ زید اور اس کے آباؤاجداد کی روحوں کا سلسلہ تا ابد۔ تاہم، جہاں تک ان کا ان لمحات سے تعلق ہے کہ جب وہ وجود مـیں آتی ہیں، یہ ایک ساتھ وقوع پذیر نہیں ہوتیں، کیوں کہ ان لمحوں مـیں اکٹھے وقوع پذیر ہونا ناقابل فہم ہے، اور ان کے بغیـر انکو [یکے بعـد دیگرے] ترتیب نہیں دی جا سکتی۔ (*Shihadeh, 2011:153*)"

یہ استدلال سراسر غیر اطمینان بخش دکھائی دیتا ہے کیونکہ اس کا مقصد صرف الغزالی کے پہلے نکتے کو ثابت کرنے میں مدد فراہم کرتا ہے: یہ کہ فلسفی حضرات ان کے ایک لامحدود کی بات کرتے ہوئے بے ربطگی کا شکار ہیں (انسانی روح کی قابل فہم لامحدود تعداد) اور وہ لامحدود وقت، جس میں یہ "کائنات" پیش ابدیت (pre-eternal) سے موجود ہے۔ لیکن جہاں یہ دلیل کامیابی کے ساتھ فلسفیوں کی تضادات کی نشاندہی کرتی ہے، وہ الغزالی کے لئے ایک فلسفیانہ دو دھاری تلوار کا کام کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ان ابتدائی دلائل کو کمزور کرتی ہے، جو پیش ابدیت میں لامحدود تعداد میں "اشیاء" کے ناممکن ہونے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اگر خدا کی مرضی سے ازل سے لا محدود روحوں کا وجود قابل فہم ہے تو، اگر خدا کی مرضی ہے، تو وجود پانے سے پہلے، پیش ابدی، لامحدود وقت یا اجسام بھی قابل فہم ہونے چاہئے ہیں۔

> **پیش ابدیت-Pre-Eternal**
>
> وقت ایک خصوصیت ہے جو بذات خود کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔ اس کا آغاز کائنات کی تخلیق سے ہوتا ہے اور اس میں بہت سے واقعات رونما ہوتے ہیں۔ وقت کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: ماضی، حال اور مستقبل۔ یہ تقسیم مخلوق کے لئے ہے۔
>
> پیش ابدیت سے مراد "وقت سے پہلے" نہیں ہے۔ پیش ابدیت میں کوئی ماضی، حال اور مستقبل نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا مقام ہے، جہاں پر ایک ہی وقت میں تمام وقت / زمان دیکھا اور جانا جاتا ہے۔

شاید اسی فلسفیانہ موڑ پر ابن تیمیہ کی تصانیف بہت اہمیت اختیار کر جاتی ہیں۔ وجہ اور وحی کے مابین تنازعہ کے رد میں، جو کہ فخر الدین الرازی کے جواب میں لکھا تھا (جس میں لامحدودیت پر الغزالی کی فکر سے مماثلت تھی)، ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

"کہ وہ (یعنی الرازی) کہتے ہیں کہ ""گر ظہور شدہ چیز پیش ابد تھی تو ظہور شدہ اشیاء کی رجعت کسی غیر تخلیق شدہ وجود سے پہلے ہی رک جاتی"، ہم کہتے ہیں کہ ہم اسے نہیں مانتے کیونکہ پیش ابد ہستی ایسی تخلیق شدہ چیزوں کے ساتھ ہم زمانی ہو سکتی ہے جن کی بھی کوئی ابتدا نہیں۔ (*Ibn Taymiyyah, 2011:231*)"

ابن تیمیہ مزید دعوی کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس میں واضح طور پر عدم سے تخلیق کی تفصیل موجود ہو(Ibn Taymiyyah, 2011:68)۔ علم الکلام کا یہ موضوع واقعی تحقیق طلب ہے جو کسی اور مقالے کا سبب بن سکتا ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ ایک طرف، الغزالی، الرازی اور دیگر، جسموں یا نقل و حرکت کی پیش ابدیت کے منطقی امکان کو مسترد کرتے ہوئے پیش ابد پر یقین رکھنے والے فلاسفہ (مثلاً، انسانی ارواح کی لامحدود تعداد کا ممکن ہونا) کے مسائل کی نشاندہی کرنے کے قابل تھے۔ اسی طرح الغزالی وقت، جسم یا نقل و حرکت کے لامحدود سلسلوں کی ناممکنات پر بھی یقین رکھتے تھے، جو کہ شاید ازلی خدا کے ساتھ ہم زمانی نہیں ہو سکتا۔ اس مقصد کے لئے، یہ واضح نہیں ہے کہ الغزالی نے منطقی طور پر خدا کے لئے یہ کیوں ممکن نہیں سمجھا کہ خدا اپنے ارادے کے ذریعے ماضی میں پیش ابد سے تخلیق کو جاری رکھنے کا انتخاب کرے۔

ہم الغزالی کے چند اہم دلائل کا تجزیہ کر چکے ہیں اور ہم نے دیکھا ہے کہ کچھ ارسطونی روایت سے ہیں، جبکہ دیگر (جیسا کہ ابن رشد نے واضح کیا) ایسی روایات کے مطابق نہیں تھے۔ تیسری قسم کے دلائل کا مقصد ارسطو کے موقف کو کمزور کر کے ان کی جڑ کاٹنی تھی۔ الغزالی کے دلائل کی اصل طاقت ان کے دلائل تخصیص، لامحدود اور کائنات (مادی) کے ریاضی کے نظریات کے مابین تضادات کی نشاندہی کرنے کی صلاحیت، اور فلسفیوں کے مذہبی / فلسفیانہ زاویہ نگاہ، جو لامحدودیت اور انسانی ارواح کی لامحدود تعداد کا وجود کے مرکب کے متعلق تھا، کو ظاہر کرنے کی ان کی صلاحیت تھی۔

ان کے دلائل کی اصل حد کا تعلق ان کا وقت، حرکت اور اجسام کی پیش ابد لامحدود تعداد کے رد پر تذبذب کا شکار ہونا ہے، اگر اس طرح کی چیزوں کا تعلق براہ راست خدا کے ارادہ سے جڑا ہوا ہے۔ الغزالی اس استدلال سے ان ہم زمانی جسموں، جن کو خدا نے پیدا کیا، کے لامحدود سلسلوں کے خلاف دلیل پیش کرنے کے قابل ہو جاتے کہ، اگر ایسے اجسام خدا کے ارادے کی براہ راست پیداوار ہیں تو خدا اپنے ارادے سے محروم ہو جاتا ہے۔ اس طرح، الغزالی کا واحد منطقی امکان کے طور پر عدم سے تخلیق پر اصرار قابل اعتراض کہا جا سکتا ہے۔ ہیوم اور رسل کے ان دعوؤں کے باوجود کہ سببیت بذات خود ہی قابل اعتراض ہے کیونکہ اس کا تعلق کائنات سے ہے، اس تصور کو مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ شاید اگر سببیو کا استعاراتی طور پر استدلال کیا گیا ہو، تو مذکورہ بالا استقرائی مسئلے کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ شاید اگر الغزالی، میمون اور ابن طفیل کی طرح، دو متوازی طریقوں سے خدا کے وجود پر بحث کرتے (Davidson, 1987:4)تو، انہوں نے شبہ کی گنجائش کم چھوڑی ہوتی۔

حوالہ جات

Primary Sources

Abd Al-Jabbar, A. 1996. Sharp al Liszt' al Khanisc-z. Beruit: Maktabah Wahbah.

Al-Baqilaani, A. (1957). Kitaab al Tamheed. Beirut: Al Maktabah al Sharqiyah

Al-Ghazali, A. (2003). Al Itiqaad fi Al-Iqtisaad. Beirut: Kotaib

Al-Ghazali, A. (2003). Tahufut al Falasifah. Beruit. Kotaib

Aristotle, (1983) Physics, Books III—IV, translated with notes by Edward Hussey, Oxford: Clarendon Press

Ibn Taymiyyah, A. 2009. Dar' Al Tarrud Bayn al Aql wa al Naql. 1st Edition ed. Cairo: Dar Al Kotob al Ilmiyah.

Hume, D., 2017. Enquiry Concerning Human Understanding. 2nd Edition ed. Cambridge: Jonathan Bennett.

Secondary Sources

Allen, D., 1989. Christian Belief in a Post-Modern World. 1st Edition ed. Louisville : John Knox Press.

Davidson, H. (1987).Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. New York: Oxford University Press

Huggett, N. (2017) Zeno's Paradoxes, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = chttps://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/par adox-zeno/>.

Leaman, 0., 2000. A Brief Introduction to Islamic Philosophy. Cambridge: Polity Press.

Shihadeh, A., 2011. Khojazada on al-Ghazali's Criticism of the Philosophers' Proof of the Existence of God. SOAS Research Online, pp. 141-160.

باب چہارم

ابن تیمیہ، قرآن اور دلیلِ کائنات

فلسفیوں اور اشعریوں پر اپنی تنقید کے باوجود، ابن تیمیہ نے کائناتی دلیل میں اہم قلمی حصہ ڈالا ہے۔ اس دلیل پر ان کے کچھ کاموں میں دار التعرد، السفادیہ، مسئلہ حدوث العالم، اور شرح عقیدہ الاصفحانی شامل ہیں۔ ہم مؤخر الذکر کے متن پر توجہ مرکوز کریں گے، جو کہ الاصفحانی کے عقیدہ پہ مبنی ہے۔ ابن تیمیہ نے بلاشبہ نہ صرف واجب الوجود (لازمی وجود) کی اصطلاح کی تصدیق کی، بلکہ اس کی وجہ عقلیت بھی پیش کی۔ ابن تیمیہ اس قسم کی عقلیت کو قرآنی دلائل سے جوڑتے ہیں اور حوالہ دیتے ہیں کہ ایسی دلیل در حقیقت قرآنی ہے۔ یہ استدلال الغزالی سے ملتا جلتا ہے جو ان کی کتاب القسطاس المستقیم میں ہے۔ ابن تیمیہ فلسفیوں اور اشعریوں کے خدا کے وجود پر عمومی طریقوں کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اور اس طرح سے جو خالق جل جلالہ کے وجود کے لئے بہت سارے طریقوں سے بحث کی وضاحت کی جا سکتی ہے، وہ وجود کو ممکن اور لازمی میں تقسیم کرنا ہے، اور ممکن موجودات کے

ذریعے لازمی وجود کو ثابت کرنا ہے۔ "لازمی وجود" واضح طور پر "ممکنہ وجود" سے نسبت رکھتا ہے (اسی وجہ سے)۔ یہ وجود کو ظہوری اور ابدی میں تقسیم کر کے، اور ابدی چیزوں کے ذریعے دائمی وجود کی دلیل دینے کے مترادف ہے۔ لہذا، اگر کوئی کہتا ہے کہ، یہ چیز موجود ہے تو، یا تو یہ ممکن ہے یا لازمی ہے، اور ممکنہ چیز کو بالآخر ایک لازمی چیز کی ضرورت ہوتی ہے (وجود رکھنے کے لئے)۔

یہ تمام حالات میں ایک لازمی کے وجود کی تصدیق کرتا ہے۔ اس کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ موجود چیز یا تو ظہوری ہے یا ابدی ہے، اور ظہور ہونے والی شے کو ابدی چیز کی ضرورت ہوتی ہے جو تمام منظر ناموں میں ابدی چیز کے وجود کی تصدیق کرتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ وجود رکھنے والی چیز یا تو کسی اور پر انحصار کرتی ہے یا خود مختار (خود کفیل) ہے۔ منحصر چیز کو انحصار کرنے کے لئے ایک خود مختار چیز کی ضرورت ہوتی ہے، اور اس سے ہر حال میں خود مختار کے موجود ہونے کی تصدیق ہوتی ہے۔ اسی طرح، یہ کہا جا سکتا ہے کہ موجود چیز یا تو تخلیق شدہ ہے یا غیر تخلیق شدہ۔

یہ ایک ایسے تخلیق کار کے وجود کو ضروری قرار دیتا ہے جو ہر حال میں غیر تخلیق شدہ ہو۔ اس معنی سے، بعد کے بہت سارے نظریہ ساز، جیسے اس عقیدہ کے مصنف [الاصفہانی] اور اس جیسے اور بھی، تخلیق کار کے علم کی موجودگی کی تصدیق کرتے ہیں۔ لہذا، وہ اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ وہ ایک لازمی وجود ہے، اور یہ معنی میں صحیح ہے اور اس میں کچھ ایسی باتیں ہیں، جن کی طرف آسمانی کتب نے اشارہ کیا ہے جن کا تعلق اللہ رب العزت کے ربانی ناموں اور خصوصیات سے ہے۔ تاہم، متن متعدد معانی کی بھی نشاندہی کرتے ہیں جو اس مفہوم کو اور اللہ کے کامل ناموں سے اس جیسے اور معانی کو جامع طور پر مربوط کرتے ہیں۔

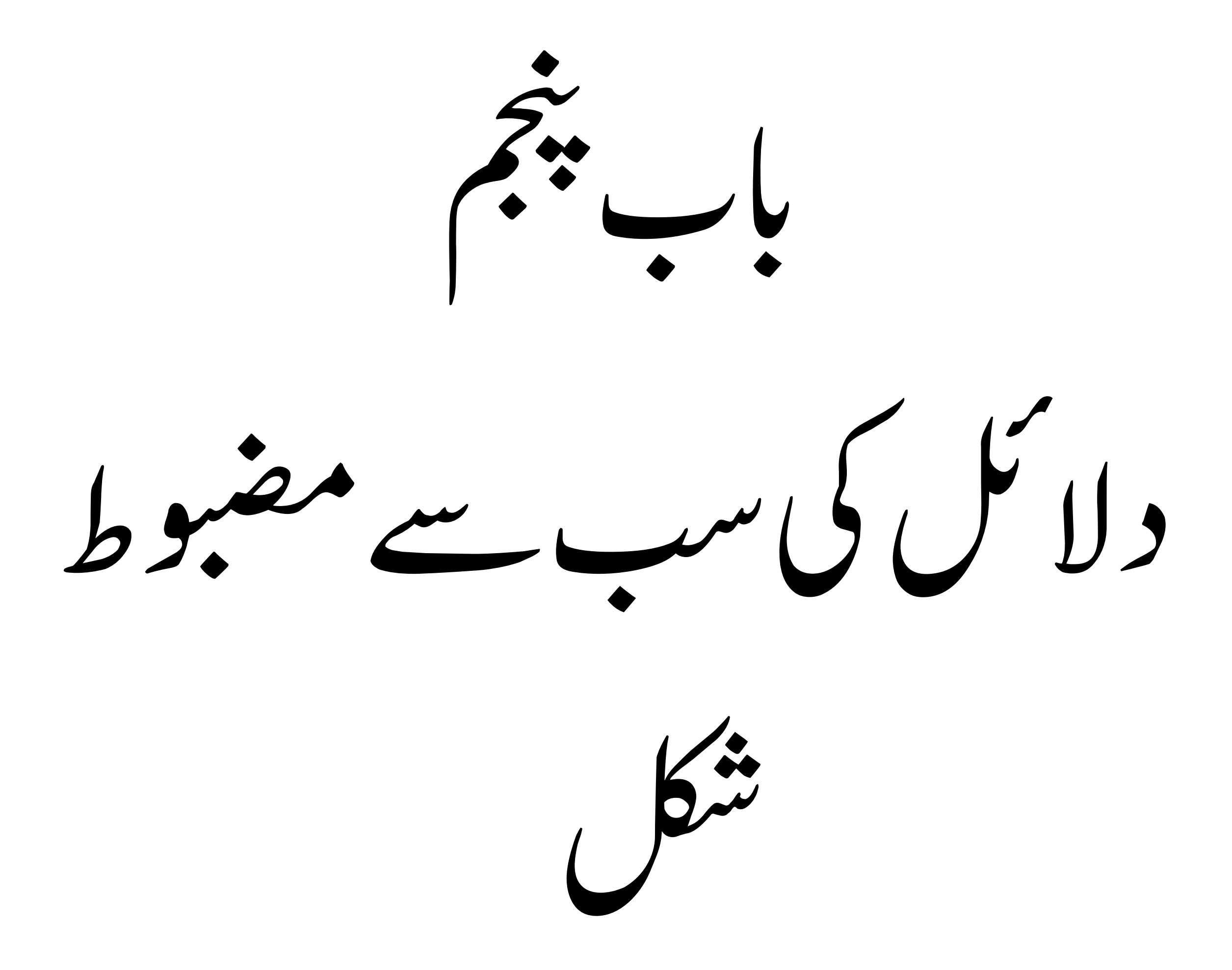
یہ صرف اس حقیقت تک محدود نہیں ہے کہ اللہ کا حوالہ القیوم [خود کفیل / دیکھ بھال کرنے والا] اور الصمد [خود مختار / آزاد] کی حیثیت سے دیا گیا ہے۔ یہ اس کے پاک ناموں، رب (آقا) اور الہٰ (خدائی) میں بھی موجود ہے، اور ایسے ہی دوسرے پاک نام موجود ہیں۔ ہم نے ایک اور تحریر میں سورہ اخلاص کی تفسیر کا تذکرہ کیا ہے، اور ایک اور جگہ ذکر کیا ہے کہ اس کے معنی قرآن مجید کے ایک تہائی کے برابر ہیں۔ ہم نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ الصمد کی اصطلاح (کا مطلب یہ ہے کہ) وہ (اپنے علاوہ ہر چیز سے) خود مختار ہستی ہے اور اس کے علاوہ ہر چیز اس کی ذات پر منحصر ہے۔ اس میں یہ معنی بھی شامل ہے کہ وہ اپنی ذات میں / کا ضروری وجود ہے جو اپنے آپ پر ہی انحصار کرتا ہے۔ اس میں یہ بھی شامل ہے کہ تمام وجود اسی سے اور اسی کی طرف سے موجود ہے۔(Ibn Taymiyyah, 2009:60-61)"

جیسا کہ ہم نے باب اول میں امانوئل کانٹ کے ساتھ دیکھا، ابن تیمیہ نے اس دلیل کی حقیقی دنیا میں عملی طور پر قابل اطلاق ہونے کی ضرورت کو محسوس کیا۔ وہ اپنی دلیل کا آغاز (مذکورہ بالا حوالہ سے پہلے) اس بات کے ذکر سے کرتے ہیں کہ، "ممکنہ وجود" کے زمرے کے کسی قسم کے "حقیقی" معنی حاصل کرنے کے لئے، اسے حقیقی دنیا کے لئے قابل اطلاق ہونا

چاہئے۔ اس سے، ابن تیمیہ کا عقلی استدلال کئی طریقوں سے اشعریوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے، بشمول کائناتی عناصر پر مبنی امکان کو ثابت کرنا۔ اس کتاب کا آخری باب ان دلائل کی کچھ منطقی باتوں کے ساتھ ساتھ ان کی دلیلوں کی قوت اور حدود کا بھی جائزہ لے گا۔ اور منطقی نقطہ نظر سے ان دلائل کی "مضبوط ترین شکل" تجویز کی جائے گی۔

حوالہ جات

Ibn Taymiyyah. 2009. Shar 1 ed. Riyadh: Maktabah Dar Al-Mihaaj.



دلائل کی "مضبوط شکلوں" پر گفتگو کرنے سے پہلے، اس کتاب میں جن دو اہم دلائل کی وضاحت کی گئی ہے، ان پر نظر ثانی کرنا شاید ضروری ہے، یعنی الغزالی اور ابن سینا نے جو دلائل دیئے ہیں۔ الغزالی لکھتے ہیں:

"ہم کہتے ہیں کہ ہر واقعہ کے وقوع ہونے کا ایک سبب ہوتا ہے۔ دنیا ایک واقعہ ہے، جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ اس کی ایک وجہ ہے... دنیا سے ہمارا مطلب خدا کے سوا تمام وجود ہے۔ اور خدا کے سوا تمام وجود سے ہمارا مطلب، اجسام اور ان کی ہئیت ہے... ہم نے دو اصولوں کو شامل کیا ہے۔ ہمارا مخالف ان سے انکار کر سکتا ہے۔ ہم اس سے کہتے ہیں: آپ کس اصول پر اعتراض کرتے ہیں؟ وہ کہہ سکتا ہے کہ میں آپ کے اس بیان پر معترض ہوں کہ ہر واقعہ کا ایک سبب ہوتا ہے، آپ کو یہ کیسے معلوم؟ ہم کہتے ہیں کہ اس اصول کی تصدیق ہونی چاہئے کیونکہ یہ بنفسہ یہ ہے اور منطق

کی رو سے لازمی ہے۔ اس سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ جو موجودہ ہے، جس کا پہلے کوئی وجود نہیں تھا اور پھر وجود میں آیا۔
اس طرح، ہم کہتے ہیں، کیا اس کے وجود سے پہلے ہی اسکی موجودگی ناممکن تھی یا کہ مشروط؟ اگر یہ غلط ہے تو یہ ناممکن ہوگا، کیوں کہ جو ناممکن ہے وہ کبھی موجود نہیں ہو سکتا ہے اگر وہ مشروط ہے۔ تو مشروط سے ہمارا مطلب صرف یہ ہے کہ جس کا وجود ممکن ہو سکتا ہے اور جس کا وجود نہ ہونا بھی ممکن ہے۔ تاہم، یہ لازمی وجود نہیں ہے کیونکہ اس کا وجود اس کے اصل سے لازم نہیں ہے... سبب سے ہماری مراد قوت واہمیت عطا کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ خلاصہ یہ کہ، کوئی بے وجود جس کا عدم وجود جاری رہتا ہے، اس کا عدم وجود، وجود میں اس وقت تک نہیں بدلے گا جب تک کہ کوئی ایسی چیز سامنے نہ آجائے، جو عدم وجود کے تسلسل پر وجود کو اہمیت دے۔ اگر ان شرائط کے معنی طے ہو جائیں تو عقل کو یہ اصول قبول کرنا پڑے گا۔(*Al-Ghazali, 2013:27*)"

جیسا کہ پچھلے باب میں ذکر کیا گیا ہے، اس دلیل پر اصل اعتراض دوسرے اصول پر ہے، یعنی یہ کہ کائنات کا آغاز تھا۔ ہم نے بحث کی تھی کہ کس طرح ایک پیش ابد لا محدود اشیاء کا سلسلہ ناقابل فہم نہیں ہیں، یہاں تک کہ ایک غزالیاتی تصور میں بھی، جب تک کہ اس طرح کی لا محدودیت خدا کیے ارادے سے منسلک ہے۔ الغزالی دلیل تخصیص کے ذریعے کسی بیرونی ترتیبی عمل کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک دوسرا اعتراض سببیت پر ہے، جس کا ذکر پچھلے باب میں بھی کیا گیا تھا۔ ڈیوڈ ہیوم نے استقراء کے مسئلے کا حوالہ دیا، جبکہ برٹرینڈ رسل نے ترتیبی غلطی پر روشنی ڈالی۔ ہیوم اور رسل دونوں کا مقصد یہ ظاہر کرنا تھا کہ کائنات کا سبب فلسفیانہ "قبول کردہ" نہیں ہونا چاہئے۔ اس کے ساتھ مسئلہ یہ ہے کہ یہ فرض کر سکتا ہے کہ کائنات ہی ہے جو موجود ہے۔ عالم کی تعریف کرتے ہوئے، الغزالی نے اسے ہر وہ چیز قرار دیا ہے جو خدا کے علاوہ موجود ہے۔

مزید یہ کہ، کچھ لوگ کائنات کے سبب کو وقت سے نسبت رکھنے والی وجودی حالت پر دلالت کرتے ہیں اور سبب اور نتیجہ کو بغیر کسی پیش سبب کے تصور نہیں کر سکتے۔ اس طرح، جیسا کہ ہم نے پچھلے باب میں دیکھا، "وقت کے ظہور سے پہلے" وقت کی بحث کرنا ناممکن ہے، کیونکہ مؤخر الذکر مفوضہ کی تصدیق کے لئے اول الذکر کی تصدیق ضروری ہوگی۔

جیسا کہ کوئی اندازہ لگا سکتا ہے، فلسفیانہ ادب میں تصوراتی اسباب اور علمیات پر مباحثوں کا فقدان نہیں ہے۔ اس کتاب کے باب اول سے جڑتے ہوئے، میں یہ بحث کروں گا کہ یہ مباحثے لازمی / خود مختار وجود کے بارے میں کسی نتیجے پر پہنچنے کے لئے غیر ضروری ہیں۔ ایک یاد دہانی کے طور پر، ابن سینا کی دلیل کا خلاصہ مندرجہ ذیل اقتباس میں کیا گیا ہے:

"اب، خدا کے وجود کا ثبوت مندرجہ ذیل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وجود ہے۔ ہر موجود شے، اپنی ذات کی بنا پر، یا تو ممکن ہے یا لازمی ہے۔ اگر لازمی ہے تو، یہ وہ حقیقی وجود ہے، جس کی تلاش کی

جا رہی ہے، یعنی کہ خدا۔ اگر ممکن ہے تو، بالآخر اس کو اپنے وجود کے لئے ضروری طور پر لازمی وجود کی ضرورت ہو گی۔ دونوں ہی معاملات میں، خدا کا موجود ہونا ضروری ہے۔(Shihadeh, 2008:213)"

جیسا کہ باب 1 میں اشارہ کیا گیا، ممکنہ وجود ایک ایسا وجود ہے جو کسی اور طرح سے نہیں ہو سکتا یا عدم وجود میں نہیں ہو سکتا۔ اس کا الٹ ایک لازمی وجود ہے، کہ وجود کسی دوسرے طریقے سے نہیں ہو سکتا، جیسے 2 + 2 = 4، اور یہ مکمل طور پر خود مختار ہے۔ ابن سینا، اور بہت ساری اشعری جو اس سے متاثر تھے، نے استدلال کیا کہ خود مختار لازمی وجود لا محدود ممکنہ چیزوں کا ایک سلسلہ نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اس طرح کا سلسلہ کسی اور طرح سے تصور کیا جا سکتا ہے اور یہ اپنے اجزاء پر منحصر ہو گا۔ یہ ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتے، کیونکہ "لازمی ہستیوں" میں سے کسی ایک کو دوسرے سے مختلف انداز میں تصور کرنا پڑے گا۔ دو خود مختار ہستیوں کا وجود قیاس کرنا غیر منطقی ہے۔

ان دونوں تصورات پر بحث کرنا (جیسا کہ پچھلے باب میں میمون اور ابن طفیل نے تجویز کیا تھا) مندرجہ ذیل مشروط شکل اختیار کر سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وجود ہے۔ کائنات وجود میں ہے۔ اگر کائنات کی ابتداء ہوتی، تو اس کا زیادہ امکان ہے کہ اس کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا۔ اگر اس کا کوئی سبب ہوتا تو ہم اس سبب سے طاقت، علم، ارادہ اور اِختیار کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سبب کا نتیجہ، ان صفات کی حامل قوت کے مرتبہ کو ظاہر کرتا ہے۔

اگر دنیا ابدی ہے (یا کثیر کائناتی لا محدود ترتیب کا حصہ)، تو لازم ہے کہ یہ یا تو ممکن / انحصاریت پر مبنی وجود ہے یا پھر لازمی / خود مختار ہے۔ یہ لازمی / خود مختار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا تصور کسی اور زاویے سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ لہذا یہ لازمی ممکن / منحصر ہے۔ اگر ایسا ہے تو لازماً، اس کا انحصار کسی اور منحصر ہستیوں پر ہے یا خود مختار ہستیوں پر ہے۔ اگر اس کا انحصار دوسری منحصر ہستیوں کے سلسلہ لا منتہا پر ہے، تو اس طرح کی ہستیوں کا مجموعہ ممکنہ منحصر اشیاء کا ایک سلسلہ تشکیل دیں گیں۔ اس طرح کے سلسلے کا کسی اور مختلف انداز سے تصور کیے جا سکتے ہیں اور ان کا انحصار اپنے جزوی حصوں پر ہوتا ہے۔ جس چیز کی ضرورت ہے، وہ ہے ایک خود مختار، لازمی ہستی، جس کے کوئی حصے نہیں ہیں اور جس کا تصور کسی اور طرح سے نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح کی ہستی ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اس طرح یہ لازم ہو جاتا ہے کہ ان میں سے کم از کم ایک مختلف ہے، ممکن ہے، ماتحت ہے، منحصر ہے یا مشروط ہے۔

جیسا کہ باب 1 میں دیکھا گیا ہے، دلیل کا دوسرا راستہ یا تو وجودیاتی (ذہن میں) یا کائناتی طور پر ("مادی" دنیا میں) اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح، یہ تمام قابل فہم دائرہ کاروں میں قابل اطلاق ہے اور یہ مادیت پسندوں، ثنویت پرستوں، اور اصول پرستوں کے لئے اطمینان بخش ہے۔ اگرچہ یہ دلیل ابتداء ابن سینا نے سبب کے حوالہ سے کی تھی، لیکن اس کے لئے سببیت ضروری نہیں ہے۔ اس طرح، سبب کے بارے میں دلائل فلسفیانہ غور و فکر کے تیسرے درجے کے معاملات بن

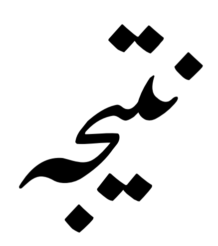
جاتے ہیں۔ ان وجوہات کی بناء پر، اس طرح کے دلائل، میری نظر میں دلائل کی مضبوط ترین شکل ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ اس طرح کی دلیل کی تردید کا واحد طریقہ یا تو ناگزیر / امکانی کی اقسام سے انکار کرنا ہے، یا یہ استدلال کرنا ہے کہ صرف ممکن وجود ہی موجود ہو سکتا ہے، اور یہ کہ وجود، لازمی وجود سے مشروط نہیں ہے۔

حوالہ جات

Al-Ghazali, A. (2013). Gliazali's Moderation in Belief Chicago: Chicago Press.

Shihadeh, A. (2008). The Existence of God'. In The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge: Cambridge Univerity Press.





اس باب میں "مضبوط ترین شکل" کی گفتگو میں جو دلیل پیش کی گئی ہے وہ نہ صرف یہ کہ منطقی طور پر پہلے اصولوں سے مطابقت رکھتی ہے، بلکہ یہ ایک ایسی دلیل بھی ہے جو خاص طور پر یہودیت اور اسلام کو مد نظر رکھتے ہوئے، مذہبی رو سے غیر متنازعہ ہو۔ ہو سکتا ہے کہ کائناتی دلیل کی کوئی قرون وسطی کی تاویل خدا کے تثلیثی تصورات سے قطعی طور پر متفق نہیں ہو، کیونکہ اس طرح کے تثلیثی عقائد کسی معتبر توحیدی عقیدہ کے ساتھ نہیں سکتے۔ کیا حضرت عیسی، باپ یا روح القدس ایک لازمی وجود ہیں؟ جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے، اس مفروضے کے لئے لازمی اور خود مختار کے تصورات کی از سر نو وضاحت کی ضرورت ہو گی۔

اسلام میں، متعدد روایتی علماء کرام نے ابن سینا کی تکفیر کی کیونکہ انہوں نے پہلے سے واضح متن کی تعبیر میں انحراف اور حد سے گزرنے کا ارتکاب کیا تھا۔ الغزالی نے ابن سینا کی تکفیر تین وجوہ کی بنا پر کی۔ ان وجوہات میں ابن سینا کے خوارجی اعتقادات، ان کا دعویٰ کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا، اور قیامت والے روز جسمانی حالت میں اٹھائے جانے سے انکار (Al-Ghazali, 2013:312-18)۔ اس کتاب کے آخری باب میں ہم نے جس حد تک نتیجہ اخذ کیا ہے، تکفیر کی یہ تین وجوہات ابن سینا کے دلائل میں اس حد تک پیش نہیں کئے گئے۔ اس طرح، ابن سینا کے دلائل، خدا کے بارے میں غزالی

(اشعری) کے خدائی فہم کے منافی نہیں ہیں۔ الغزالی نے خود واجب الوجود (لازمی وجود) کی اصطلاح کو قبول کیا اور ابن سینا کے دلائل کے ان حصوں کو قبول کیا، جنھیں وہ اسلام کی بنیادی نصوص کو پامال کرتے ہوئے نہیں سمجھتے تھے۔

اسی طرح، ابن تیمیہ نے، کائناتی دلائل کی غزالی (اور رازی) کی تشریح پر اپنے تحفظات کا اظہار کرتے ہوئے، "واجب الوجود" کی اصطلاح یا اس کے مقاصد کو مسترد نہیں کیا۔ اسی وجہ سے، ابن تیمیہ کی مشہور معروف مذہبی تحاریر بشمول التدمریہ میں یہ اصطلاح جابجا نظر آتی ہے۔ عبد الجبار جیسے مشہور معتزلہ، جو الشرح الاصول الخمسہ کے مصنف ہیں، نے بھی اللہ کے واجب الوجود ہونے کی اصطلاح کو قبول کیا ہے۔ طوسی جیسے شیعہ مفکرین, جس نے ابن سینا کی الاشارات پر تبصرہ کیا ہے، نے بھی اس طرح کی اصطلاحات سے انکار نہیں کیا۔ لہذا، ابن سینا کی پیش کردہ دلیل کو مسلم دنیا میں بڑے پیمانے پر قبول کیا گیا۔ شاید اس کی وجہ مذہبی ہو سکتی ہے، کیوں کہ خدا کی قطعی صفات، خدا کی اس بنیادی تعریف کے ساتھ متفق ہیں، جن کا ذکر قرآن کے باب 112 [ایک ایسا باب، جہاں خدا کی بنیادی خصوصیات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے] میں ہے۔ اگرچہ یہ معاملہ ہو سکتا ہے، لیکن یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ ابن سینا کی دلیل کا وہ حصہ جو خدا کے لازمی وجود سے تعلق رکھتا ہے، پر اتفاق اس کی منطقی دلیل کی خالص طاقت کی وجہ سے ہے۔

خودی کیا ہے راز درون حـــــیات
خودی کیا ہے بـــــــیداریِ کائنات
ازل اس کے پیچھے ابـــد ســـامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دھارے میں بـــہتی ہوئی
ستم اس کی موجوں کی سہتی ہوئی
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاک آدم میں صــورت پذیــر
خودی کا نشـــیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے
(اقبال)